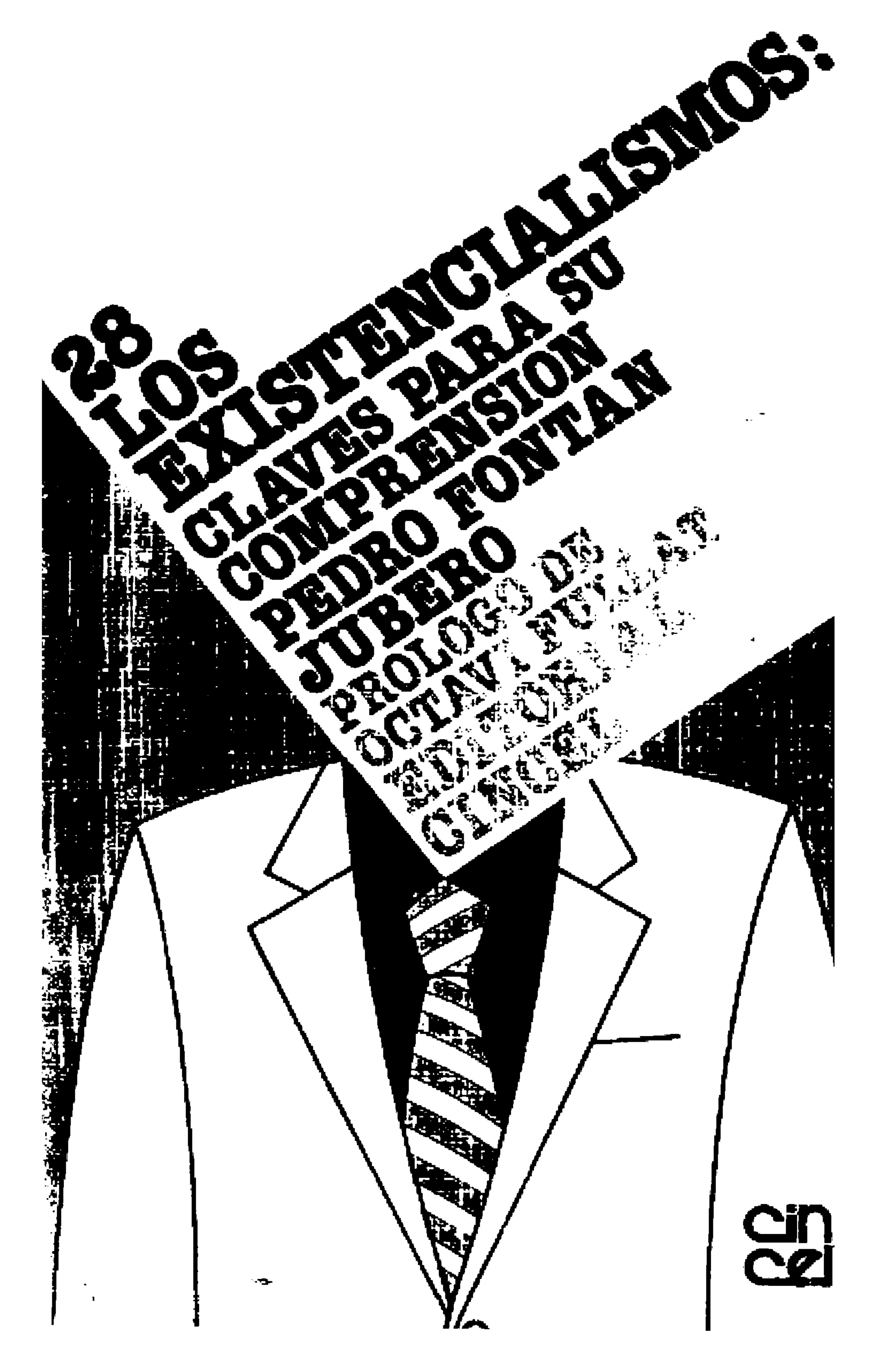

28
LOS
EXISTENCIALISMOS:
CLAVES PARA SU
COMPRENSION
PEDRO FONTAN
JUBERO
PROLOGO DE
OCTAVI FULLAT
cin
cel

SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

28

LOS EXISTENCIALISMOS: CLAVES PARA SU COMPRENSION

PEDRO FONTAN JUBERO
Catedrático del I B
«Santiago Sobrequés» de Gerona

PROLOGO DE
OCTAVI FULLAT
Profesor titular
de la Universidad Autónoma de Barcelona



EDITORIAL
CINCEL

ıbierta: Javier del Olmo

EDITORIAL CINCEL, S. A.
Alberto Aguilera, 32. 28015 Madrid

ISBN: 84-7046-385-3
Depósito legal: M. 19.315-1985

Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Gráficas EMA. Miguel Yuste, 27
Impreso en España - Printed in Spain

28

LOS EXISTENCIALISMOS:

CLAVES PARA SU COMPRENSION

AUTORES:

1. ¿QUE ES FILOSOFIA? EL HOMBRE Y SU MUNDO
Manuel Maceiras
2. LA SABIDURIA ORIENTAL: TAOISMO BUDISMO CONFUCIANISMO
Tomás Gracia Ibars
3. MITOLOGIA Y FILOSOFIA: LOS PRESOCRATICOS
Angel J. Cappelletti
4. DE LOS SOFISTAS A PLATON: POLITICA Y PENSAMIENTO
Tomás Calvo
5. ARISTOTELES: SABIDURIA Y FELICIDAD
José Montoya y Jesús Conill
6. LA FILOSOFIA HELENISTICA: ETICAS Y SISTEMAS
Carlos García Gual
7. LA CULTURA CRISTIANA Y SAN AGUSTIN
J. A. García-Junceda
8. EL PENSAMIENTO HISPANOARABE: AVERROES
R. Ramón Guerrero
9. TOMAS DE AQUINO: RAZON Y FE
Jesús García López
10. DE OCKHAM A NEWTON: LA REVOLUCION DEL PENSAMIENTO CIENTIFICO
Carlos Mínguez
11. EL RENACIMIENTO: HUMANISMO Y SOCIEDAD
E. García Estébanez
12. EL RACIONALISMO Y LOS PROBLEMAS DEL METODO
Javier de Lorenzo
13. EMPIRISMO E ILUSTRACION INGLESA: DE HOBBES A HUME
J. C. García-Borrón Moral
14. LA ILUSTRACION FRANCESA. ENTRE VOLTAIRE Y ROUSSEAU
Arsenio Ginzo
15. KANT O LA EXIGENCIA DIVINA DE UNA RAZON MUNDANA
Mercedes Torrevejano
16. HEGEL, FILOSOFO ROMANTICO
Carlos Díaz
17. DEL SOCIALISMO UTOPICO AL ANARQUISMO
Félix García Moriyón
18. MARX Y ENGELS: EL MARXISMO GENUINO
Rafael Jerez Mir
19. COMTE: POSITIVISMO Y REVOLUCION
Dalmacio Negro Pavón
20. EL EVOLUCIONISMO: DE DARWIN A LA SOCIOBIOLOGIA
Rafael Grasa Hernández
21. SCHOPENHAUER Y KIERKEGAARD: SENTIMIENTO Y PASION
Manuel Maceiras Fafián
22. EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE
Luis Jiménez Moreno
23. FREUD Y JUNG: EXPLORADORES DEL INCONSCIENTE
Antonio Vázquez Fernández
24. EL KRAUSISMO Y LA INSTITUCION LIBRE DE ENSEÑANZA
A. Jiménez García
25. UNAMUNO, FILOSOFO DE ENCRUCIJADA
Manuel Padilla Novoa
26. ORTEGA Y LA CULTURA ESPAÑOLA
P. J. Chamizo Domínguez
27. HUSSERL Y LA CRISIS DE LA RAZON
Isidro Gómez Romero
28. LOS EXISTENCIALISMOS: CLAVES PARA SU COMPRENSION
Pedro Fontán Jubero
29. MARCUSE, FROMM, REICH: EL FREUDOMARXISMO
José Taberner Guasp y Catalina Rojas Moreno
30. UN HUMANISMO DEL SIGLO XX: EL PERSONALISMO
A. Domingo Moratalla
31. LA PSICOLOGIA HOY: ¿ORGANISMOS O MAQUINAS?
Pilar Lacasa y Concepción Pérez López
32. EL ESTRUCTURALISMO: DE LEVI-STRAUSS A DERRIDA
Antonio Bolívar Botía
33. FILOSOFIA Y ANALISIS DEL LENGUAJE
J. J. Acero Fernández
34. CRITICA Y UTOPIA: LA ESCUELA DE FRANKFURT
Adela Cortina
35. LA CIENCIA CONTEMPORANEA Y SUS IMPLICACIONES FILOSOFICAS
A. Pérez de Laborda
36. LA ULTIMA FILOSOFIA ESPAÑOLA: UNA CRISIS CRITICAMENTE EXPUESTA
Carlos Díaz

COORDINADORES:
Carlos Díaz
Manuel Maceiras Fafián
Manuel Padilla Novoa

DIRECCION EDITORIAL
José Rioja Gómez

Indice

Prólogo

Con el profesor Fontán llevo años de trabajo dedicado a la producción de textos para las enseñanzas secundarias. Le conozco, pues, y en la tarea, precisamente, que le ha llevado a producir este texto. No me maravilla, en consecuencia, el acierto con que ha tratado el asunto del existencialismo, cosa no tan fácil como al pronto pudiera parecerle a alguno.

Pedro Fontán reúne dos condiciones muy pertinentes para el trabajo realizado. Por un lado, la especialidad cursada en la universidad fue la filosofía; por otro lado, ha andado siempre ocupado e incluso preocupado por las cuestiones pedagógicas. No basta conocer adecuadamente un tema para comunicarlo a otros; se requiere, asimismo, poseer información en torno a estos otros y disponer, además, de instrumentos y aperos que faciliten la comunicación con ellos.

El autor de este libro no se ha contentado con las técnicas didácticas; se ha interrogado igualmente sobre el mismo hecho educativo, como lo prueba la publicación de obras tales como La escuela y sus alternativas de poder *(Ed. CEAC),* Metamorfosis de la educación: Pedagogía prospectiva *(Ed. Edelvives),* La socie-

dad desescolarizada: anatomía de un mito de nuestro tiempo *(Ed. Edelvives). Este hecho le ha permitido disponer de perspectiva ante la práctica educadora, cosa siempre de agradecer por cuanto le libera a uno del riesgo de la práctica por la práctica, deformación más peligrosa de lo que es costumbre admitir. La reflexión teórica acerca de lo educacional le ha empujado a exponer sus ideas en la Universidad Autónoma de Barcelona durante algunos cursos.*

Pero, por encima de todo, tratándose de un texto pensado para adolescentes y para novicios en el tema, conviene subrayar la práctica docente de Fontán. Enseña filosofía en el Bachillerato y COU desde el año 1966. Su experiencia le hace conocer tanto los intereses de los alumnos como sus dificultades de comprensión. La praxis docente, reflexionada en artículos y libros, ha permitido la elaboración de este trabajo destinado principalmente a alumnos como los que él ha tenido. El cómo *queda, pues, asegurado. Pasemos al* qué.

La Historia de la Filosofía es muy vasta y, según como se mire, es incluso harto variopinta. No resulta fácil, en consecuencia, entusiasmarse por igual con todas las corrientes de pensamiento. Y, tratándose de un texto para principiantes, resulta, en cambio, muy prudente que el autor del mismo sienta como si le pellizcaran el alma cuando aborda una determinada filosofía. Este arrebato se traduce en ensalmos para el alumno por poco motivado que éste esté en vistas a aquella concepción filosófica. Pues bien, el profesor Fontán padece el hechizo del interrogante sobre el cada quien. *Algunos han resuelto la agonía «yo-todos» a base de suprimir el* yo *en provecho —aunque sólo sea ideal— del* todos. *El mismo Aristóteles, a pesar de sostener que el individuo se realiza cuando se acomoda a la* polis, *no hace más que suprimir la autonomía de la persona al sostener que, en caso de no coincidir, el bien de la Ciudad es superior al de cada ciudadano. Fontán padece el dolor de la lucha entre la colectividad y la conciencia singular; no elimina a ésta, sino que la aprecia en su tragedia y se esfuerza en inteligir su terrible individualidad. Promotor de lo universal,*

Fontán no ha marginado, sin embargo, a cada cual, *procurando entender a éste en su contradicción. Esta particular sensibilidad le ha facilitado la captación del existencialismo y la transmisión del mismo.*

La obra está pensada en tres grandes bloques: el eidos *del existencialismo, las figuras prominentes que lo encarnan y, finalmente, el ejercicio de la razón sobre el discurso existencial, con apoyo de vocabulario adecuado, de cuadros cronológicos y de bibliografía.*

Los apartados primero y séptimo se ocupan directamente de indagar qué *es el existencialismo, buscando las características que permitan detectar cuándo un texto es o no es existencialista. Los apartados del dos al seis abordan los principales autores existencialistas, incluido el preexistencialista Kierkegaard. Siempre habrá quien discuta una lista, pero parece fuera de duda que los nombres de Heidegger, Sartre, Jaspers y Marcel resultan indispensables. Estos son, precisamente, los escritores presentados. El apartado octavo es eminentemente práctico. En él se lleva a cabo un análisis de texto —en concreto de Sartre—, que se convierte en modelo y paradigma de otros posibles comentarios a realizar por los alumnos. Se añaden, a continuación, textos de Jaspers y de Heidegger, seguidos de preguntas que invitan a meditar sobre el contenido. Enriquece esta última parte, además, un glosario de términos técnicos y de nombres de pensadores citados en la obra. Se añade una bibliografía general sobre el existencialismo y otras sobre cada uno de los cinco autores tratados. Se trata de unas bibliografías ceñidas, pero pertinentes. Cierra el conjunto un cuadro cronológico que da una visión comparada, por años, de la filosofía existencialista, de los acontecimientos políticos y de otros sucesos culturales.*

Indiscutiblemente nos hallamos ante una labor bien realizada. Sólo me cabe desear que sus resultados didácticos sean óptimos.

Octavi Fullat

FILOSOFIA	ACONTECIMIENTOS POLITICOS	OTROS ACONTECIMIENTOS CULTURALES
1813.—Nace KIERKEGAARD.		—HEGEL escribe la *Lógica.* —BEETHOVEN compone las últimas sinfonías.
	1821.—NAPOLEÓN muere en Santa Elena.	—*Principios de la Filosofía del Derecho*, de HEGEL. —Nace F. M. DOSTOIEVSKI.
1831.—KIERKEGAARD, en la universidad.		—Muere HEGEL. —VÍCTOR HUGO publica *Nôtre-Dame de París.*
1844.—KIERKEGAARD publica *El concepto de la angustia.*		—Nace NIETZSCHE. —MARX publica *Manuscritos Económico-filosóficos.*
	1848.—La revolución obrera en París.	
1855.—Muere KIERKEGAARD.		
1859.—Nace HUSSERL.		—*Tristán e Isolda*, de WAGNER.
1864.—Nace UNAMUNO.	—Fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores.	—*Guerra y paz*, de TOLSTOI.

1883.—Nace JASPERS.	—Nace MUSSOLINI.	—Muere MARX. —*Así habló Zaratustra*, de NIETZSCHE. —Nace FRANZ KAFKA.
1889.—Nacen HEIDEGGER y MARCEL.	—Nace HITLER.	—*El crepúsculo de los ídolos*, de NIETZSCHE.
1905.—Nace SARTRE.		—*Tres ensayos para una teoría sexual*, de FREUD.
	1914-1918.—Primera guerra mundial.	—*La decadencia de occidente*, de O. SPENGLER.
	1917.—Revolución rusa.	
1927.—*Ser y tiempo*, de HEIDEGGER. *Diario metafísico*, de MARCEL.	—HIMMLER toma el mando de las SS.	—STRAVINSKY: *Edipo rey*. —BRECHT: *Devocionario doméstico*.
1929.—MARCEL se convierte al catolicismo.	—Caída de la Bolsa de Nueva York.	—SCHÖNBERG: *De hoy a mañana*.
1932.—*Filosofía*, de JASPERS.		
1933.—HEIDEGGER, rector de la Universidad de Friburgo.	—HITLER toma el poder.	—GARCÍA LORCA: *Bodas de sangre*. —STRAVINSKY: *Perséfona*.

FILOSOFIA	ACONTECIMIENTOS POLITICOS	OTROS ACONTECIMIENTOS CULTURALES
1939.—Sartre: *Esbozo de una teoría de las emociones.*	—Segunda guerra mundial.	—Muere Freud.
1943.—Sartre: *El ser y la nada. Las moscas.*		—Muere S. Weil.
1945.—Heidegger, expulsado de la universidad.	—Fin de la segunda guerra mundial. Bombas atómicas sobre el Japón.	—B. Bartok: *Tercer concierto para piano.*
1947.—Jaspers, galardonado con el premio Goethe.		—Prokofieff: *Guerra y paz.* —T. Mann: *Doctor Fausto.*
1948.—Jaspers: *Fe filosófica.*	—Asesinato de Gandhi.	—Stravinsky: *Misa.*
1950.—Heidegger: *Sendas perdidas.*	—Comienzo de la guerra de Corea.	—Messian: *Sinfonía Turangalila.*
1953.—Marcel: *El misterio del ser.*	—Muerte de Stalin.	—Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas.*
1956.—Sartre: *El fantasma de Stalin.*		—I. Bergman: *El séptimo sello.*

1958.—JASPERS: *La bomba atómica y el porvenir de la humanidad.*	—Lanzamiento del primer satélite americano.	—*Antropología estructural*, de LEVI-STRAUSS. —I. BERGMAN: *Fresas salvajes.*
1960.—SARTRE: *Crítica de la razón dialéctica.*	—J. F. KENNEDY, presidente de EE UU.	
1961.—HEIDEGGER: *Nietzsche.*	—Construcción del *muro de Berlín.*	—BUÑUEL: *Viridiana.*
1964.—SARTRE rechaza el premio Nobel.	—L. B. JOHNSON, presidente de EE UU.	—H. MARCUSE: *El hombre unidimensional.*
1968.—HEIDEGGER: Seminario sobre Hegel.	—Mayo francés del 68, con la participación de JEAN-PAUL SARTRE.	—ALTHUSSER: *Lenin y la filosofía.*
1969.—Fallece JASPERS.	—W. BRANDT, canciller socialdemócrata de la RFA.	—G. MARCEL recibe el premio Erasmo y varios doctorados *honoris causa.* —Muere T. ADORNO.
1973.—Fallece G. MARCEL.		
1976.—Fallece M. HEIDEGGER.		
1980.—Fallece JEAN-PAUL SARTRE.		



¿Qué es el existencialismo?

1.1. El existencialismo es el producto de una situación de crisis profunda

Sin las filosofías de la existencia sería imposible comprender el convulsivo horizonte del pensamiento contemporáneo. El penetrante tinte de sus análisis acerca del drama existencial humano, sus graves tonos metafísicos acerca de su finitud, su angustia desgarrada ante el absurdo de la muerte, han dejado un rastro indeleble en el espíritu del siglo XX.

Esta corriente filosófica alcanzó su plenitud en el continente europeo entre las dos guerras mundiales. Su onda sísmica sacudió el alma de varias generaciones de intelectuales. Y aún hoy, cuando el reflujo de su impacto se hace patente, permanece oculta su huella en la atmósfera general que impregna la conciencia del hombre actual.

La filosofía existencial es el producto de una situación social y cultural de crisis profunda a consecuencia de la terrible ola de violencia y destrucción originada por las dos guerras mundiales, que sembraron la ruina y la muerte masiva en todo el planeta. Este sangriento

holocausto originó una inmensa crisis de conciencia y de valores, patentizó el drama de la muerte y la congoja de la finitud del hombre, desencadenó y puso súbitamente en primer plano la reflexión sobre el sentido de la existencia humana. El existencialismo constituye una respuesta filosófica a este desolador marco histórico.

Consecuentemente, la filosofía existencialista debe considerarse como formando parte de un movimiento general de los espíritus, que no está únicamente limitado al dominio estrictamente filosófico, y que representa una profunda reacción contra el proceso paulatino de disolución de la persona humana que se había llevado a cabo a lo largo de los últimos cien años. El existencialismo representa el esfuerzo más colosal del hombre contemporáneo para recuperar los valores singulares de la persona humana frente al degradante proceso de despersonalización que se había iniciado de forma irreversible desde comienzos del siglo XIX.

1.2. El proceso de despersonalización en el plano filosófico

Las dos corrientes filosóficas más pujantes de comienzos del siglo XIX eran el *idealismo* * *hegeliano* y el *materialismo mecanicista* *. Ambas, a pesar de sus planteamientos radicalmente dispares, mantenían un único criterio en común: considerar al sujeto humano como un ser pasivo, inerte, carente de esencia propia.

El *materialismo mecanicista* consideraba al hombre como un mero producto de las fuerzas de la materia y todos los rasgos de su conducta podían explicarse por meras reacciones fisicoquímicas. El sujeto carecía de libre iniciativa y todas sus reacciones futuras podían determinarse previamente mediante leyes matemáticamente rigurosas.

El *idealismo hegeliano*, por otra parte, veía en los hombres reales y concretos sólo la materia de la his-

* Los asteriscos hacen referencia a términos cuya explicación hallará el lector en el *Glosario* que aparece al final del libro, página 151.

toria, el medio del que se servía la astucia de la Razón Universal para alcanzar sus objetivos.

Si en el *materialismo mecanicista* el hombre se disolvía ante la realidad material, en el *idealismo hegeliano* quedaba aniquilado ante el Espíritu Absoluto. Y, así, el hombre concreto, el hombre en su singularidad y sus cualidades personales, quedaba totalmente fuera del horizonte de la reflexión filosófica. Por este camino se fue llegando poco a poco a la total pérdida del hombre, a la negación completa de su singular interioridad, de sus anhelos y angustias específicas, de sus tareas y proyectos existenciales particulares.

1.3. El proceso de despersonalización en el plano sociopolítico

El auge espectacular de los totalitarismos políticos, de derecha o de izquierdas, en el panorama social europeo, contribuyó notablemente a la funcionalización del hombre y a la degradación de la persona humana al sustraerle, en el ámbito de la vida comunitaria, su creatividad y libre iniciativa. El individuo quedaba reducido a una pieza anónima de la gigantesca máquina del Estado, regido por el solo ritmo y exigencias de ésta.

Los estados totalitarios *comunistas* del este europeo, o los estados *fascistas* del oeste, fueron limitando las libertades individuales de pensamiento o acción, acosando con presión creciente los valores de rango personal, avanzando hacia un proceso de sofocante despersonalización de todos los ciudadanos sometidos a sus órdenes autoritarias.

1.4. El proceso de despersonalización en el plano laboral

Por otra parte, en los países *capitalistas-democráticos* el proceso de industrialización empobrecía la subjetividad humana en el plano económico-laboral. La división del trabajo y el proceso de progresiva automatización

inherente al desarrollo de la tecnología, deshumanizaba al trabajador y lo convertía en un simple objeto desustancializado dentro del gigantesco engranaje industrial de la sociedad de consumo. La sociedad de consumo capitalista transformaba —con presión creciente— a los hombres en cosas, y las cosas carecen de singularidad, de creatividad, de responsabilidad o libertad.

Alienación del sujeto por razones políticas en los países comunistas o fascistas, alienación del sujeto por razones económicas en los países capitalistas. Por una u otra razón nadie podía escapar al amenazante proceso de despersonalización desencadenado por el desarrollo de la historia contemporánea.

1.5. La reacción existencialista

Toda esta evolución (en la que se aunaban de forma insólita razones filosóficas, políticas y económicas) amenazaba con la ruina definitiva del hombre concreto, sujeto creador y autorresponsable de su devenir.

El existencialismo nació como una poderosa reacción frente a esta demencial tendencia y protagonizó una apasionada protesta contra la ruina del hombre, contra su desindividualización y despersonalización creciente, contra el injusto desconocimiento de sus peculiaridades individuales, de su autonomía y responsabilidad personal.

GENESIS DEL EXISTENCIALISMO		
A) *Plano del pensamiento*		
• Materialismo mecanicista • Idealismo hegeliano	despersonalización del sujeto	*Reacción existencialista* (afirmación del sujeto)
B) *Plano de la realidad*		
• Totalitarismos políticos (fascismo y comunismo) • Maquinización y automatización económica (capitalismo)	despersonalización del sujeto	

1.6. Hacia la recuperación de la subjetividad

La filosofía existencialista iniciará, por esta razón, un proceso de subjetivización del pensamiento. Reflexionará desde la perspectiva del actor, en lugar de hacerlo, como era habitual en la filosofía tradicional, desde el ángulo del espectador. Los filósofos anteriores al movimiento existencialista escribían de forma objetiva, expresando sus argumentos de forma fría e impersonal, no como personas concretas sumergidas en la angustia de sus situaciones humanas particulares y sus problemas específicos.

Con frecuencia la filosofía de los existencialistas se funde con su biografía y su pensamiento, se impregna con el calor de sus emociones del momento. La actitud distante que los filósofos del pasado acostumbraban a adoptar ante su filosofía, con la finalidad intelectual de darle objetividad y universalidad, se esfuma ante los existencialistas. Sus reflexiones, por lo general, brotan de una experiencia personal vivida, en contraste con las especulaciones tradicionales del pensar filosófico fruto de una consideración abiertamente académica y desapasionada.

El existencialismo tiene el mérito de haber contrarrestado, mediante el susodicho proceder, las tendencias excesivamente *objetivistas* de su época, que consideraba al hombre desde fuera, como un simple elemento del mundo, y no veía en él más que una cosa entre las cosas, desprovista de intimidad, singularidad y talante particular.

1.7. Prioridad de la existencia sobre la esencia

La metafísica clásica había establecido la distinción entre la *esencia* y la *existencia*.

La *esencia* es lo que un ser es: esto es un caballo; aquello es una mesa; yo soy un hombre.

La esencia no expresa todo lo que es un ser; únicamente hace referencia a lo que dicho ser tiene en co-

mún con los demás seres de la misma especie. Aristóteles *, por ejemplo, definía al hombre como *animal racional*. Esta sería la esencia del hombre. Es decir, aquello que los hombres tienen en común, prescindiendo de los rasgos singulares de cada hombre en particular, de Pedro, Luis o Melchor.

La esencia, por otra parte, no implica ni supone la *existencia* del ser definido. Puedo definir perfectamente, por ejemplo, la esencia del centauro. Pero el centauro no existe. Hay esencias no existentes. Una esencia tiene la posibilidad de existir. Gracias a la existencia dicha posibilidad se realiza.

Platón * y sus seguidores consideraban que la esencia era anterior a la existencia. Y, en general, toda la filosofía occidental ha sido una filosofía fundamentalmente esencialista: ha concedido más importancia a la esencia que a la existencia.

El existencialismo, por el contrario, y como su nombre indica, es la doctrina que afirma la prioridad de la existencia en relación con la esencia respecto a la naturaleza humana. Las cosas, los objetos, es indudable que tienen esencia, y podemos preguntarnos, por ejemplo, lo *que es* la mesa o el lápiz. Pero acerca del hombre no puedo preguntarme lo que es, sino sólo *¿quién es?* En el hombre, según los existencialistas, prima la existencia sobre la esencia. La existencia es previa a la esencia. Es decir, el hombre no tiene esencia prefijada, sino que él libremente se la constituye a lo largo de las vicisitudes de su existencia en el mundo.

Platonismo:	Prioridad de la esencia sobre la existencia.
Existencialismo:	Prioridad de la existencia sobre la esencia.

La actitud antiesencialista del existencialista resulta plenamente comprensible dentro de las coordenadas en las que lo hemos encuadrado. La filosofía esencialista occidental, utilizando la razón abstracta, definía mediante las esencias. Se quedaba, así, con lo común, con lo universal, prescindiendo de lo singular, de lo particu-

lar. Pero hemos dicho que el existencialismo, con su reacción subjetivista, se interesaba por recuperar aquello que de propio, o singular, tiene cada persona. Es decir, aquello que por definición escapa siempre al esencialismo. A la esencia se le escapa, se le escurre siempre, aquello que más interesa al existencialista: captar lo más singular, lo más *subjetivo* del sujeto, que es lo más valioso de él.

Para el esencialismo lo que define al hombre es lo común (la esencia). Para el existencialismo, lo que lo define, por el contrario, es lo singular, lo que lo diferencia radicalmente de todos los demás hombres que han existido, que existen o que existirán. Es decir, aquello que es irreductible a la esencia: mi existencia.

Frente a la tendencia a universalizar al hombre mediante la razón, propia de la filosofía esencialista que recorre el pensamiento occidental desde Platón hasta *Hegel* *, el existencialismo tratará de singularizarlo mediante la existencia.

1.8. Prioridad de la vida sobre la razón

La filosofía occidental, desde *Descartes* * hasta Hegel, con su actitud racionalista, había sobrevalorado excesivamente la razón en detrimento de las restantes facultades del espíritu humano. El *panlogismo* de Hegel había llegado a afirmar que *todo lo real es racional y todo lo racional es real*.

La patológica reducción del espíritu a razón, la hiperracionalización de la vida anímica y espiritual amenazaba con sofocar la espontaneidad de los sentimientos y la capacidad intuitiva. La razón —lógica, fría, objetiva, calculadora— destruye la vida. Es el resultado *lógico* al que nuestra cultura llegaba bajo el dominio unilateral de la lógica cartesiana.

El existencialismo debe entenderse también, en gran parte, como una reacción frente a esta tendencia antivital. Para el hegelianismo todas las cosas debían ser explicadas racionalmente; *para el existencialismo las cosas no deben ser explicadas, sino vividas*.

Mi vida, mi existencia particular no tiene por qué subordinarse a los dictados de la razón. En todo caso la razón está al servicio de mi existencia. La existencia es un valor irreductible porque es el primer valor. Uno de los grandes méritos del existencialismo es el haber re-descubierto, contra Descartes y toda especie de *racionalismo* * posterior, el carácter prioritario, irreductible, de la existencia. Hay vivencias existenciales que no pueden ser comprendidas por un saber, que no pueden ser reducidas a un conocimiento objetivo.

Las verdades objetivas y universales, de la razón abstracta, no interesan a los existencialistas. Cada cual debe buscar, en todo caso, su verdad subjetiva, parcial y particular. Es necesario encontrar mi verdad singular, fruto de mis vivencias existenciales, no la verdad objetiva de las definiciones esenciales de la razón filosófica. Esta, mediante la utilización de los conceptos abstractos, presenta a la inteligencia un objeto universal, el cual se realiza en una multitud indefinida de sujetos. Deja escapar, pues —en todo momento—, la existencia y la individualidad. Más aún, rechaza, desecha todo lo que es de naturaleza existencial con objeto de quedarse con la esencia común.

El existente, por tanto, escapa por naturaleza al pensamiento abstracto, a las definiciones esenciales de la razón; es, pues, impensable, irrazonable, ilógico o misterioso. No puede ser captado por la razón, sino por una experiencia personal concreta o por alguna intuición singular del sujeto protagonista de su propio proyecto existencial.

Y esto es así porque, en realidad, todo conocimiento es *objetivo;* puedo, pues, conocer un objeto, pero en ningún caso al sujeto humano. Por definición un sujeto no puede ser objeto. Al intentar objetivar al sujeto lo *desubjetivizo*, es decir, lo elimino, lo destruyo, lo pulverizo. Me quedo sin nada. La razón fracasa ante el sujeto. El sujeto está más allá de la razón conceptual. Es irracional o transracional. Es incognoscible, no puede ser conocido, sino —en todo caso— *existido* en su misteriosa incognoscibilidad.

No hay que universalizar al hombre mediante la razón, sino singularizarlo mediante su existencia.

	EXISTENCIALISMO *VERSUS* HEGELIANISMO BIPOLARIDADES FUNDAMENTALES	
	HEGELIANISMO	EXISTENCIALISMO
I	Prioridad de la esencia sobre la existencia.	Prioridad de la existencia sobre la esencia.
II	Racionalización de la vida.	Vitalización del pensamiento.
III	El pensamiento abstracto como método de conocimiento.	La intuición de vivencias singulares como método de conocimiento.
IV	Hiperracionalización.	Irracionalismo.
V	La razón conceptual.	El sentimiento existencial.
VI	Búsqueda de lo general, de lo común, de lo universal.	Búsqueda de lo singular, lo específico, lo peculiar de cada cual.
VII	El hombre abstracto.	El hombre concreto, de carne y hueso.
VIII	La verdad universal.	Mi verdad particular.

El existencialismo representa, pues, una abierta protesta contra la fe incondicional en el poder ilimitado de la razón propio de la época de la *ilustración* *. Creencia que, en el fondo, no dejaba de ser irracional puesto que la experiencia misma demuestra que los poderes de la razón tienen unos límites infranqueables y que la manera de pensar puramente racional, científica, lógica, abarca sólo un sector reducido de la realidad humana.

De modo que el exagerado insistir en lo racional fue sustituido por una insistencia también exagerada, en lo irracional por parte de los existencialistas.

1.9. Existencialismo, vitalismo, marxismo

Empero no es el existencialismo la única corriente de pensamiento que reaccionó contra el panlogismo hegeliano e inició una ruptura con la filosofía occidental desde Platón hasta Hegel.

El *marxismo* * y el *vitalismo* significaron, también, otros no menos importantes frentes de acción reactiva frente al proceso hiperracionalizador del idealismo hegeliano.

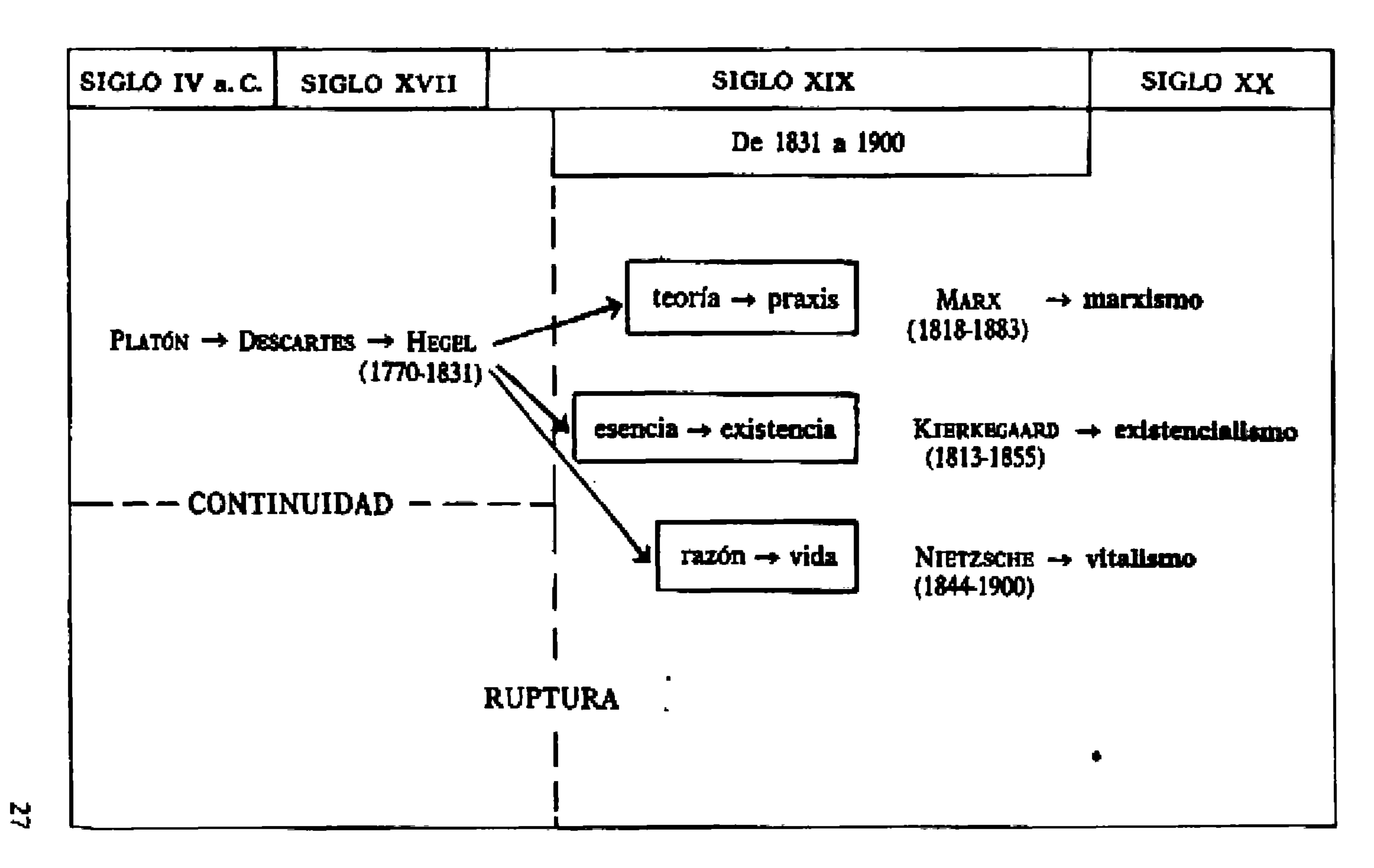
Nietzsche *, creador del vitalismo, comparte con Kierkegaard —el primer filósofo existencialista— la afirmación categórica de la vida frente al intento obsesivo de racionalizarla por parte de Hegel.

Por otra parte, Marx comparte con Kierkegaard —a pesar del carácter diametralmente opuesto de sus filosofías en otros ámbitos— el rechazo de la actitud teorética y especulativa del sistema hegeliano. Existencialismo y marxismo convergen en su denuncia insistente contra la despersonalización del hombre bajo la creciente presión de los automatismos socioeconómicos del sistema capitalista imperante.

Con Kierkegaard, Nietzsche y Marx soplaron vientos nuevos en el horizonte europeo, y la filosofía descendió del ciclo de las ideas a la realidad mundana del hombre inmerso en sus problemas vitales.

Pero cuando Nietzsche habla de la vida, cuando afirma el derecho de la vida frente al despotismo de la razón abstracta o de la moral universal, se refiere a la vida biológica común a todos los hombres; y cuando Carlos Marx denuncia valientemente la explotación del hombre por el hombre, se refiere a lo que los hombres de una *clase social* tienen en común (la burguesía) frente a los hombres de otra clase social (el proletariado), sin atender a los caracteres específicos de cada individuo en particular.

El existencialismo, en cambio, según hemos ya dicho, representa una llamada a aquellos rasgos que singularizan a cada sujeto y lo hacen, de alguna manera, único e insustituible en el universo. *Kierkegaard* subrayó, sobre todo, la singularidad de mi existencia concreta y, consiguientemente, la irrepetibilidad de la existencia de


SIGLO IV a. C.
SIGLO XVII
SIGLO XIX
SIGLO XX
De 1831 a 1900
PLATÓN → DESCARTES → HEGEL (1770-1831)
teoría → praxis
esencia → existencia
razón → vida
MARX (1818-1883) → marxismo
KIERKEGAARD (1813-1855) → existencialismo
NIETZSCHE (1844-1900) → vitalismo
CONTINUIDAD
RUPTURA



Retrato de Hegel.

cada individuo en su situación vital. Así se convirtió Kierkegaard en el precursor del existencialismo del siglo XX.

1.10. Existencialismo y religión

El existencialismo debe entenderse, por otra parte, como un intento —más o menos afortunado— de cubrir el vacío dejado por el derrumbe del cristianismo en el seno de la filosofía contemporánea. El ateísmo defendido por Marx y Nietzsche en el siglo XIX, se fue extendiendo con ímpetu a lo largo del siglo XX. Nietzsche, con su aguda intuición, lo había profetizado de manera asombrosa:

> *El mayor de los recientes acontecimientos —la muerte de Dios, o dicho de otro modo, el hecho de que la fe en el Dios cristiano ha dejado de ser plausible— empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. Pocas personas, ciertamente, tienen la visión lo suficientemente aguda, la desconfianza lo suficientemente despierta como para ver semejante espectáculo; por lo menos, les parece a éstos, que un sol acaba de hundirse en su ocaso, que una antigua y profunda conciencia se ha mudado en duda: cada día que pasa nuestro viejo mundo les parece cada vez más nocturno, más sospechoso, más extraño, más trasnochado. Pero puede decirse, de modo general, que el acontecimiento es demasiado enorme, demasiado lejano, demasiado exterior a las concepciones de la masa para tener el derecho de considerar que la noticia de este hecho —digo simplemente la noticia— haya llegado a las conciencias; para tener el derecho de pensar, con mayor razón, que muchas personas ya se han dado cuenta perfecta de lo que ha sucedido y de todo lo que va a desmoronarse ahora que ha sido socavada esta fe que era la base, el apoyo, la tierra donde crecían tantas cosas: entre otras toda la moral europea.*
>
> (NIETZSCHE: 1973, *La voluntad de poder*, p. 343)

En efecto, Nietzsche descubrió que el ateísmo transformaría profundamente la vida del hombre sobre la

tierra, dado que Dios era el fundamento de la moral, la verdad, la religión, las costumbres europeas. Y con la muerte de Dios todo esto se derrumbaba.

Esto originó una profunda crisis, una conmoción de las conciencias, un vacío metafísico de gran amplitud. Se desmoronaban las creencias espirituales del pasado que servían de tabla de salvación para los hombres. Y, al mismo tiempo, se derrumbaba también la seguridad material ante la salvaje embestida de la primera guerra mundial y de la consiguiente crisis económica posterior al *crack* del año 1929.

Los temas centrales del existencialismo nacen como respuesta a esta profunda doble crisis —espiritual y material—, crisis profunda y profundamente vivida de un mundo desgarrado, de un mundo en un callejón sin salida, de un mundo absurdo, pero también de la rebelión contra este absurdo y del intento desesperado de darle un sentido, un significado íntimo y personal que sirviera de tabla de salvación.

El existencialismo, pues, debe entenderse también, en cierta manera, como una vía de salvación para todos aquellos que habían perdido su confianza en la religión tradicional. Por esta razón el existencialismo abordó los problemas propios de la religión (la contingencia, la culpa, la libertad, la nada, el compromiso, la autenticidad), y les dio un tratamiento filosófico.

Los existencialistas hacen una llamada al hombre singular, a cada persona humana, para que no *exista* simplemente, para que no lleve una vida anónima, vulgar, inauténtica, y para que no se contente con cualquier cosa periférica, sino que deje muy lejos el mero existir impersonal, se distancie de todos los contenidos uniformizadores del mundo exterior, se aísle, y, a la vista de la *nada* que entonces se le manifestará a causa de la ausencia de cualquier esencia preconcebida que le obligue a comportarse de alguna manera determinada, procure buscar un centro de actividad personalísimo y por medio de una entrega incondicionada trate de configurarse y realizarse a sí mismo, conseguir la autenticidad y, de esta manera, existir como una persona humana.

El hombre tiene, pues, que realizar una elección entre un doble modo de existencia: una existencia falsa, sin ex-sistencia, la existencia de la *inautenticidad;* y el otro modo de la existencia, la existencia verdadera, la existencia de la *autenticidad.*

La *existencia inauténtica* es estar caído y perdido en el mundo, en la cotidianidad, en la rutina diaria, dejándose llevar pasivamente por los acontecimientos. Es la actitud de la masa, del hombre masa, irresponsable e inconsciente; no ha encontrado todavía el verdadero yo, la fuente de creatividad que emana del *sí mismo.*

La sociedad contemporánea arrastra a los hombres hacia la existencia inauténtica. *Ortega y Gasset* * ya afirmaba que desde mediados del siglo último se advertía en Europa una progresiva publicación de la vida; la existencia privada, oculta o solitaria, cerrada al público, al gentío, se va haciendo cada vez más difícil. Meditar, recogerse sobre sí mismo para descubrir nuestra identidad, es un logro verdaderamente penoso para el hombre de la sociedad occidental. La sociedad de consumo nos hace vivir volcados hacia una permanente extraversión.

Frente a esta tendencia despersonalizadora, los existencialistas proponen la *existencia auténtica.* El ex-sistir como existir de la autenticidad y del ser de sí mismo sólo es realizable en la soledad. En la soledad nos reencontramos a nosotros mismos, y sólo después será posible, en todo caso, la auténtica comunicación con los demás.

Por otra parte, la existencia humana se desarrolla en la temporalidad. Mediante nuestros planes, expectativas y proyectos el futuro se aloja en el presente y lo conforma activamente. Asimismo el pasado sigue, siempre, de alguna manera, operando sobre el presente. El existir tiene, pues, en todo momento, tres dimensiones: abraza al mismo tiempo en su estructura el pasado, el presente y el futuro.

El hombre es, así, un ser temporal, histórico. Pero el hombre nace en un momento determinado de la historia, en una situación concreta, que pesa sobre él y limita su acción. La existencia del hombre no puede escapar a su radical temporalidad que lo limita ineluctable-

mente. La experiencia de su *radical finitud* sumerge al existente ante la situación dolorosa y dramática de sus limitaciones infranqueables.

Entre las situaciones límites de la finitud humana, la extrema y última que ha de realizar forzosamente todo hombre es *la muerte.* Al final de mi vida veo que me espera inevitablemente esta muerte mía, que impregna de finitud todo el horizonte que me rodea. Su presencia amenazadora me sumerge en el temor y la angustia. Mi existencia no es otra cosa que el ir al encuentro de la muerte. Ante tal realidad se derrumba la tranquilidad y todo posible sosiego. Se desvanece la esperanza. El existente se enfrenta ante la nada.

Pero la conciencia dramática de mi finitud, de la nada de mi existencia, no debe ser rehuida. Todo lo contrario. Pues me sitúa en el buen camino, en la senda de la existencia auténtica. En efecto, cuando el existente llega a tener conciencia de su situación, a vivir la angustia, entonces se despierta de todas las falsas ilusiones y seguridades, de su situación masificada, y se ve situado auténticamente ante sí mismo y conducido a una personalísima decisión y realización de sí mismo frente al absurdo del mundo sin sentido que le rodea.

Sobre la base de la existencia auténtica, el hombre actualiza su libertad. Deviene creador de valores sub-

EL HOMBRE TIENE DOS ALTERNATIVAS ANTE SU EXISTENCIA		
EXISTENCIA	AUTENTICA:	El *sujeto* afronta *libremente,* abiertamente, el sin sentido del mundo, el absurdo de la muerte, y adopta una respuesta personalísima, creadora de valores propios.
	INAUTENTICA:	*El sujeto renuncia a la libertad;* adopta respuestas mecánicas, anónimas, estereotipadas; se limita a una vida vegetativa, falsa, anodina.

jetivos ante un mundo absurdo, sin sentido, sin esencias objetivas y universales. El existente, entonces, ante el vértigo de la nada porque no es nada, porque está destinado a la nada, porque ni Dios ni el mundo le obligan a nada, experimenta con angustia su radical libertad. Y, desde ella, erigirá su proyecto, suyo, propio, personal, sometido siempre a revisión bajo su responsabilidad y ante las nuevas contingencias que le sobrevengan, pero condenado irremisiblemente a su definitiva disolución ante la nada.

1.11. Fenomenología y existencialismo

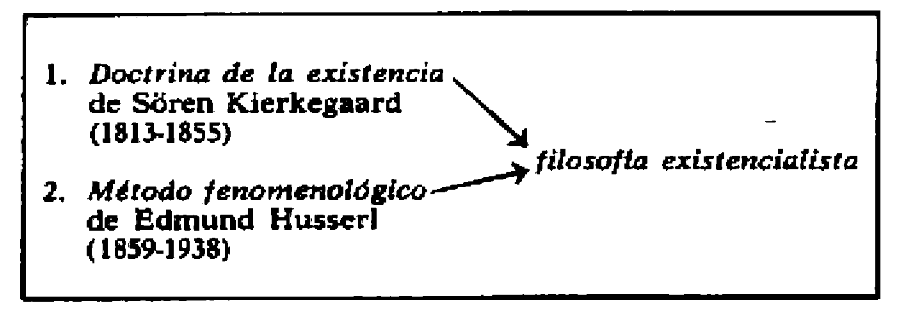
Hasta ahora hemos visto que los filósofos existencialistas se interesan fundamentalmente por la existencia humana considerada bajo la luz dramática del contexto político, social, filosófico y religioso del momento histórico.

No obstante, el contenido del pensamiento existencialista no se agota en esta angustiosa y patética preocupación. Unicamente el pensamiento de Kierkegaard podría explicarse y agotarse dentro de los límites de este dramatismo semirreligioso. Pero Sören Kierkegaard no es un pensador existencialista en sentido estricto, sino un mero precursor del existencialismo. En todo caso puede afirmarse que el intelectual danés funda la escuela existencialista en cuanto aporta el transfondo, la atmósfera, las ideas de las cuales se nutrirán sus sucesores del siglo xx. Pero Kierkegaard no puede ser aún considerado un filósofo existencialista por la simple razón de que él no es un filósofo. La obra de Kierkegaard es a la vez literaria, teológica, moral, religiosa y mística, pero no filosófica. Pues toda obra filosófica requiere, para ser tal, de un método, del uso coherente y sistemático de un método de pensamiento. Y en Kierkegaard no se encuentra rastro alguno de método filosófico.

La filosofía existencialista propiamente dicha aparecerá cuando los filósofos impregnados de la temática existencial hasta aquí expuesta, encuentren un método filosófico que les sirva de guía fehaciente para sus aná-

lisis. Para ello hubo que esperar hasta la primera década del siglo XX, cuando el filósofo alemán *Edmund Husserl* * creó *la fenomenología.*

Husserl no era existencialista, sino que se desenvolvía dentro de la órbita del esencialismo. Pero profesó un método muy curioso de investigación, el método fenomenológico, que por sus propias características se acoplaba bastante bien a los objetivos de la temática existencialista. El *método fenomenológico* rehusaba encerrarse en presupuestos abstractos, y encaminaba su esfuerzo filosófico en describir exactamente los fenómenos tales como aparecen a la conciencia. No autorizaba, para el estudio del hecho concreto, deducción ni interpretación alguna; la filosofía debía limitarse a describir lo inmediato.



Pues bien, este método permitió —por fin— dar una forma rigurosamente filosófica a las intuiciones de Kierkegaard. Nació así la filosofía existencialista.

Los filósofos existencialistas ofrecerán, como más adelante veremos, análisis fenomenológicos de considerable valor e interés. Utilizarán el método para captar la experiencia inmediata que se despliega en una descripción analítica. Se aplicará para la descripción de la experiencia religiosa, estética *, axiológica *; veremos, en algunos filósofos existencialistas, largos y profundos análisis descriptivos fenomenológicos de temas tales como el tiempo o la temporalidad, la conciencia del otro, la mala fe o el amor.

Por lo tanto el existencialismo no se limita a ser mera reacción contra ciertos aspectos de la filosofía anterior, sino que aporta, también, elementos nuevos dentro del campo del pensamiento. En el aspecto negativo es re-

chazo del pensamiento abstracto, lógico, objetivo; rechazo del proceso de despersonalización del sujeto; rechazo del idealismo esencialista. En el aspecto positivo: afirmación, en cuanto al objeto, de la existencia humana en su realidad concreta; en cuanto al método, utilización del análisis descriptivo del método fenomenológico.

EXISTENCIALISMO	
1. ASPECTOS NEGATIVOS:	• Rechazo de la abstracción. • Rechazo de la despersonalización del sujeto. • Rechazo del esencialismo.
2. ASPECTOS POSITIVOS:	• *En cuanto al objeto:* afirmación de mi existencia singular: KIERKEGAARD. • *En cuanto al método:* utilización del método fenomenológico: HUSSERL.

1.12. Los pensadores existencialistas

Con frecuencia se ha dado a la palabra *existencialismo* una extensión demasiado amplia que ha dado lugar a grandes malentendidos. Se ha llegado a calificar de existencialistas no sólo a tendencias filosóficas contemporáneas, sino a muchas de las tendencias filosóficas del mundo antiguo grecorromano y de la Edad Media.

Por ejemplo, el filósofo *personalista* * francés Enmanuel Mounier, en su libro *Introducción a los existencialismos* (1947, II), dio una definición amplísima del existencialismo:

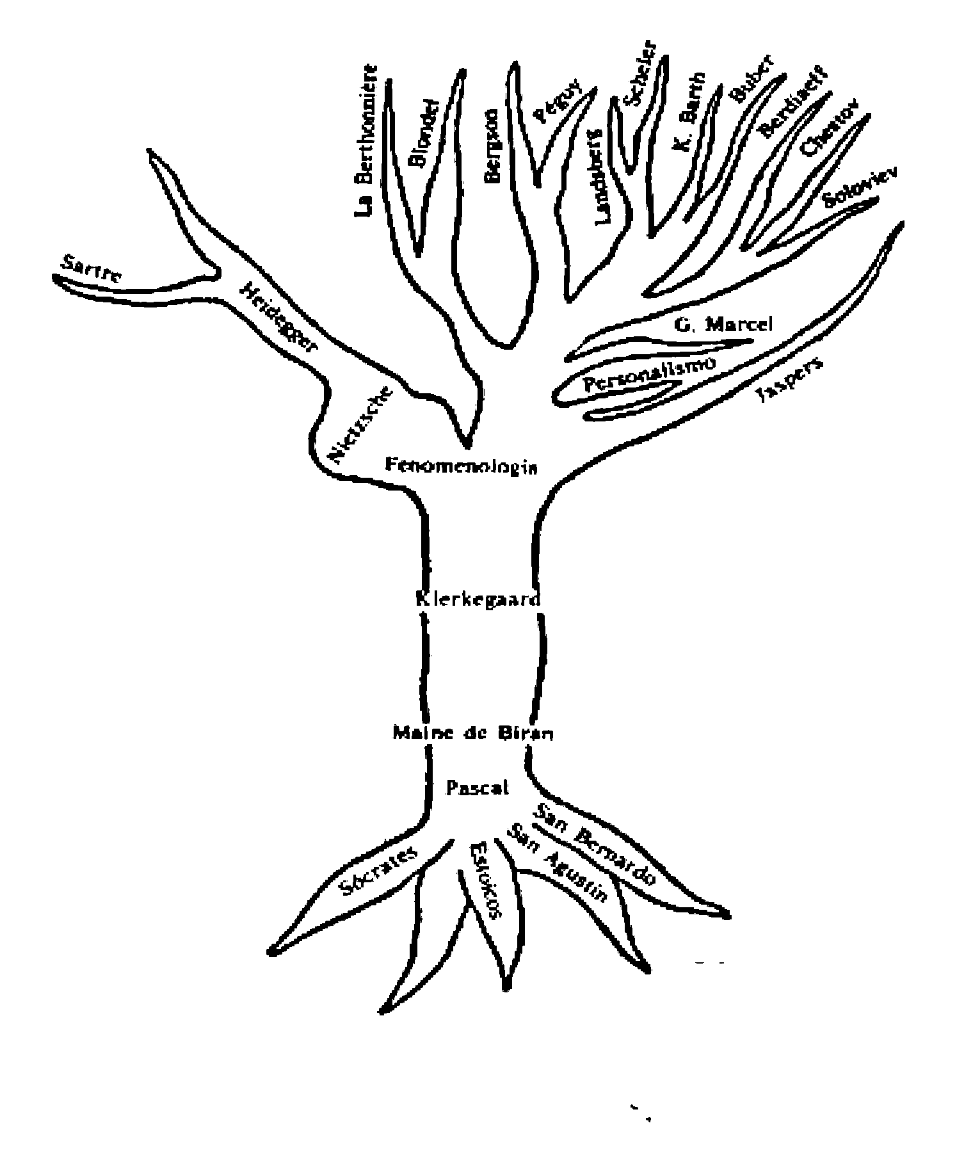
> *Es una reacción de la filosofía del hombre contra los excesos de la filosofía de las ideas y la filosofía de las cosas.*
>
> (ENMANUEL MOUNIER: 1947, p. 9)

Atendiendo a esta amplia definición, *Mounier* afirmó que el existencialismo puede compararse a un árbol alimentado desde sus raíces por *Sócrates* *, *los estoicos* *, *San Agustín* * y *San Bernardo* *. Estas filosofías producen, posteriormente, filosofías como las de Pascal *, *Maine de Biran* * y Kierkegaard. Y, desde este tronco, emerge una fructífera copa de filósofos existencialistas, dispersos en múltiples ramificaciones. El árbol de Mounier, que reproducimos a continuación, incluye dentro de la escuela existencialista a una pluralidad de filósofos de tendencias muy diversas: *Bergson* *, *Blondel* *, *Scheler* *. Heidegger, Nietzsche, Sartre, Marcel, Jaspers, etc., etc.

Esta clasificación del francés Mounier es, por supuesto, excesiva, y fuente de confusión. Todos estos filósofos que llevan a cabo un análisis no sistemático, con ausencia de método, de la existencia, podrían ser denominados, en todo caso, *filósofos de la existencia*, pero no existencialistas. El nombre existencialismo debe reservarse, según hemos ya defendido, para aquellos filósofos que llevan a cabo un análisis sistemático de la existencia mediante el uso del método fenomenológico. En este sentido el existencialismo es un fenómeno privativo del siglo XX. *Kierkegaard* puede considerarse, tal como lo hemos argumentado antes, como un filósofo preexistencialista. Un solitario del siglo XIX cuya temática antihegeliana será el núcleo potencial que inspirará el nacimiento del existencialismo.

FILOSOFIA EXISTENCIAL	EXISTENCIALISMO
Análisis no sistemático de la existencia individual.	Análisis de mi existencia mediante el método fenomenológico.

Los filósofos existencialistas más importantes, objeto de estudio en este libro, serán: *Martin Heidegger*, *Karl Jaspers*, *Gabriel Marcel* y *Jean-Paul Sartre*. Veremos, incluso, que algunos de ellos rehúyen la etiqueta de existencialistas; y efectivamente, en muchos aspectos sus reflexiones escapan al modelo existencialista tal como



El árbol existencialista (según Mounier: *Introducción a los existencialismos*).

lo hemos expuesto. Empero, la atmósfera general en que suele desenvolverse su filosofía permite inscribirlos dentro de la órbita de la filosofía existencialista, y señalar qué aspectos de su pensamiento coinciden y cuáles no con las líneas maestras de esta escuela.

Por otra parte, acostumbra a hablarse de dos tendencias principales en el existencialismo contemporáneo. Cabría hablar, entonces, de *existencialismos:* el *existencialismo ateo* y el *existencialismo teísta.*

Los principales representantes del existencialismo ateo serían *Martin Heidegger* en Alemania y *Jean-Paul Sartre* en Francia. Por otra parte, los líderes del existencialismo teísta serían *Gabriel Marcel* y *Karl Jaspers* en Francia y Alemania, respectivamente.

TRES FECHAS Y CUATRO LIBROS FUNDAMENTALES PARA EL EXISTENCIALISMO	
1927	Publicación de *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger.
1927	Publicación de *Journal Métaphysique*, de Gabriel Marcel.
1933	Publicación de *Filosofía*, de Karl Jaspers.
1942	Publicación de *El ser y la nada*, de Jean-Paul Sartre.

Obviamente los dos existencialismos se distinguen por la posición adoptada frente a Dios. Los *existencialistas ateos* niegan la existencia de la trascendencia; consiguientemente, el absurdo alcanza todos los dominios y el pesimismo extiende su sombra sobre todas las dimensiones de la vida humana. Los *existencialistas teístas*, en cambio, afirman la existencia de la trascendencia; aquí el absurdo puro y total queda excluido, mas no el pesimismo y el sentido dramático de la existencia humana.

2

Sören Kierkegaard

Cada vez que la historia del mundo da un paso importante hacia adelante y atraviesa un desfiladero difícil, avanza una formación de caballos de refuerzo, hombres célibes, solitarios, que sólo viven por una idea.

(S. KIERKEGAARD)

2.1. Las tres esferas del existir

Sören Kierkegaard, nacido en Copenhague el año 1813, fue un hombre misterioso y atormentado. Heredó de su padre un pavoroso sentimiento de culpa y temor hacia Dios por una grave falta cometida, que ensombreció su vida, impidiéndole encontrar el sosiego o la serena alegría.

La atmósfera enrarecida de su hogar, su salud quebradiza, su viva y aguda sensibilidad, provocaron un notable desequilibrio de sus facultades y una acusada tendencia a la melancolía. Lo cierto es que la vida de este hombre singular, enfermizo, intuitivo, inteligente, está rodeada de impenetrables misterios.

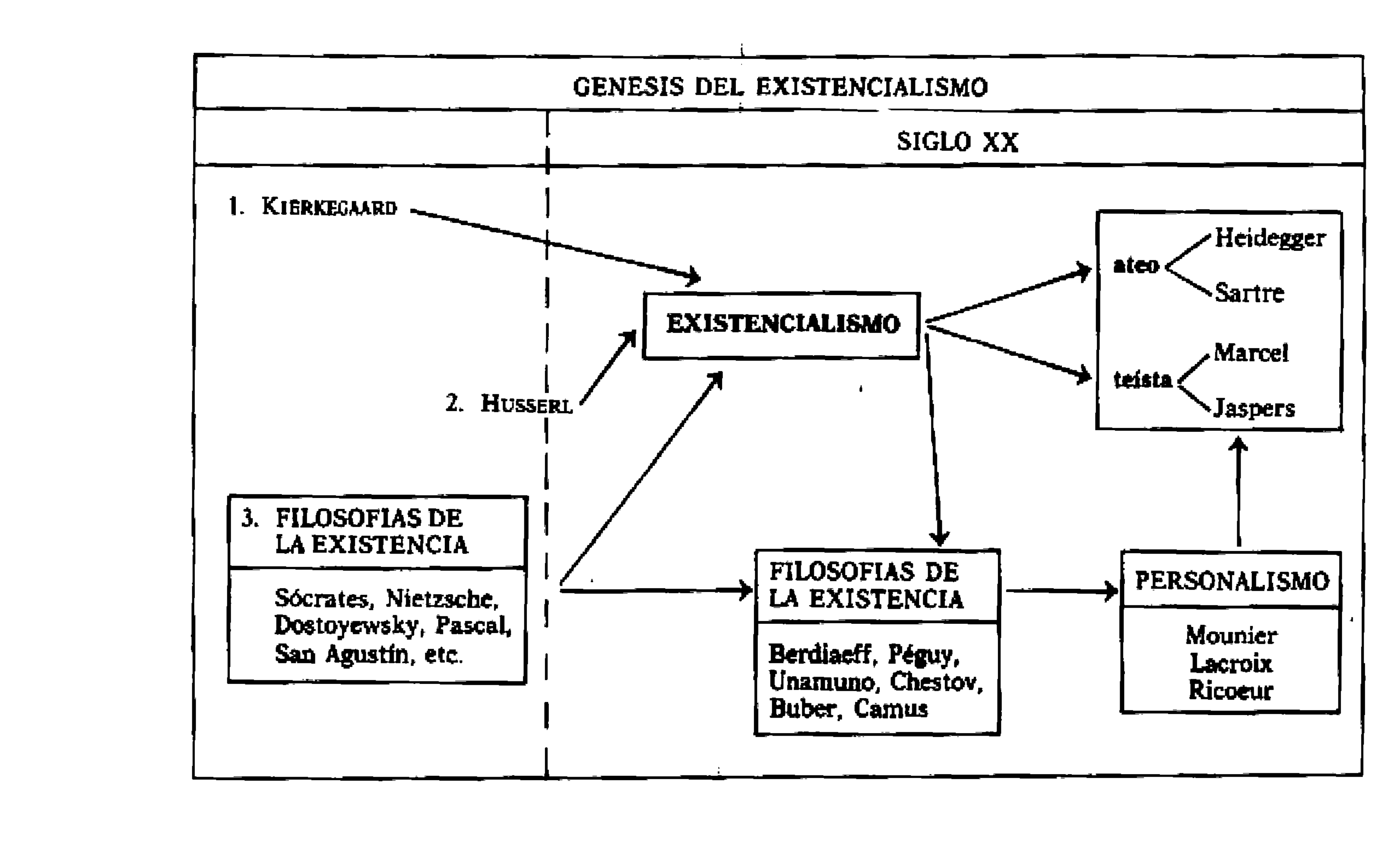
Su educación se desarrolló bajo la influencia de su padre, impregnada con las ideas del deber y del pecado, dentro del contexto de la religión protestante. Posteriormente cursó estudios de Teología en la Universidad de Copenhague, llevando una vida irregular, caprichosa y disipada. Constituye la llamada *fase estética* de su vida.

Tras la muerte de su padre experimenta una reconversión religiosa, decide casarse y se compromete en matrimonio con Regina Olsen. Se plantea así entrar, con el matrimonio y la profesión de pastor, en la segunda fase de su vida, la *fase ética*. Sin embargo, esta tentativa no se consumó. Kierkegaard rompió el compromiso con Regina Olsen, a pesar de la mutua inclinación que existía entre ambos.

Consumada la ruptura, el filósofo danés queda solo consigo mismo y con Dios. Inicia la tercera etapa de su vida, la *fase religiosa*. La fase estética lleva a la angustia, la fase ética lleva a una vida burguesa, anodina, intrascendente. Kierkegaard se siente destinado a algo superior, heroico, mesiánico. Entra en su fase religiosa

LAS TRES ESFERAS DEL EXISTIR SEGUN SØREN KIERKEGAARD

ESTETICA	ETICA	RELIGIOSA
Goce	Deber	Fe
El instante	El presente, proyectado hacia el futuro.	Lo eterno
Pasión	Acción	Devoción
Insubordinación	Sumisión a la ley moral universal	Sumisión incondicional a Dios, el Absoluto personal
Lo individual	Lo universal	Lo personal


GENESIS DEL EXISTENCIALISMO
SIGLO XX
1. KIERKEGAARD
2. HUSSERL
3. FILOSOFIAS DE LA EXISTENCIA
Sócrates, Nietzsche, Dostoyewsky, Pascal, San Agustín, etc.
EXISTENCIALISMO
ateo
Heidegger
Sartre
teísta
Marcel
Jaspers
FILOSOFIAS DE LA EXISTENCIA
Berdiaeff, Péguy, Unamuno, Chestov, Buber, Camus
PERSONALISMO
Mounier
Lacroix
Ricoeur

en el instante en que adquiere conciencia de sus relaciones con Dios y de su deber de despertar en el ánimo de sus compatriotas el verdadero espíritu del cristianismo.

Según Kierkegaard estas tres fases de su vida poseían un significado válido para las otras personas y les dio un valor universal.

El hombre de la *fase estética* rehúye los compromisos, rechaza cualquier tipo de yugo, se desvincula de obligaciones profesionales, familiares o sociales. Busca el deleite, el placer, y va incesantemente hacia nuevos deseos. Su vida se encuentra dominada por la imaginación, el ensueño, la fantasía. Lo virtual es más intenso que lo real. El esteta sueña con frecuencia en un acto irrealizable. Vive en lo posible y en el pasado. Depende siempre del exterior, pues le resulta necesario un cambio continuo, nuevas y prístinas emociones que exciten su sensibilidad.

Consiguientemente la vida del hombre, cuando se desenvuelve en la fase estética, no tiene continuidad. Carece de la estabilidad que confieren la institución laboral o la familiar; carece de la estabilidad que confieren los principios morales universales libremente acatados; carece de la estabilidad del hombre consagrado a un ideal permanente.

Pero la vida del hombre esteta está condenada al fracaso. Lanzado a la búsqueda del instante que pasa, no vive sino en el instante que ha pasado y cultiva morbosamente sus recuerdos. Así el placer se trueca en dolor, el hedonismo en desdicha, la esperanza en desesperación.

Kierkegaard cuando habla de sus experiencias personales durante su permanencia en la fase estética, describe su estado de ánimo en estos términos:

> *Iba por la vida iniciado a todos los goces de la vida, pero sin gozar; más bien cansándome en despertar la apariencia del goce y encontrando en eso mi melancólico placer.*

Así la fase estética, por la insatisfacción que genera, remite más allá de sí misma e invita a trascenderse.



Kierkegaard, en 1842.

Por encima de la fase estética, se nos ofrece la *fase ética*. El individualismo disoluto de la primera etapa es sustituido por una voluntaria subordinación a la ley moral, de validez objetiva y universal. Aquí no hay posibilidades, sino tareas concretas a realizar. El sujeto no se eleva a sueños fantásticos, sino que se ciñe a la realidad. En términos *psicoanalíticos* * podríamos decir que el principio de placer, del *ello*, se subordina al principio de realidad del *yo* y a la conciencia moral del *súper yo*.

En el hombre estético las energías libidinosas instintivas del *ello* se erigen en centro de gravedad del individuo y burlan los controles del principio de realidad del *yo* y de la conciencia moral del *súper ego*.

En el hombre ético, por el contrario, el centro de gravedad se desplaza hacia el *yo* y el *súper yo;* ambos sistemas psíquicos aúnan sus fuerzas para mantener a raya las pulsiones del *ello*.

LECTURA PSICOANALITICA DE LAS ESFERAS EXISTENCIALES DE KIERKEGAARD			
1. SUPER YO: Conciencia moral.			
2. YO: Principio de realidad.			
3. ELLO: Principio de placer.			
A. FASE ESTETICA:	III > I + II	Inmanencia	
B. FASE ETICA:	I + II > III		
C. FASE RELIGIOSA:	I + II + III	subordinados a Dios	Trascendencia

El hombre estético permanecía en lo inmediato; el ético conserva lo inmediato, pero en el interior de lo mediato. No hay, en su vida, sucesión inconexa de instantes, sino un conjunto organizado de toda su vida que desde el presente se proyecta sobre el futuro. Es la fase de la previsión, el tiempo y el trabajo. Corresponde al ciudadano y al hombre casado.

Por encima, pues, de la variable esfera de lo esté-

tico, la persona de la fase ética edifica las instituciones, el matrimonio, la sociedad, todo el orden social estable. Por otra parte, el sujeto se subordina a las leyes éticas, jurídicas y sociales de rango universal, válidas para todo el mundo. Corresponde a la fase del pensamiento hegeliano.

Por último, la tercera esfera, *la religiosa*, supone un conflicto con la fase ética anterior. Exige un salto, una ruptura. El contacto con Dios se lleva a cabo mediante la fe, y la fe es irracional, está más allá de la racionalidad de la fase anterior. La fe es ante todo, para Kierkegaard, de orden existencial. No es un conocimiento, un pensamiento, sino una relación concreta, una comunicación entre dos existentes: yo y Dios.

Además la fe es paradójica y absurda. La fe no es posible más que con un sacrificio total de la razón. Va más allá de la racionalidad de la fase anterior y también más allá de la moralidad de la fase ética. Kierkegaard pone, al respecto, el ejemplo de la historia de Abraham. El sacrificio del hijo que Abraham estaba dispuesto a realizar porque Dios se lo había ordenado era contrario a la ética universal, a la ley moral. Pero Abraham reconocía que la relación absoluta del hombre con el Creador trasciende a la ética y a la razón universales.

El paso de una fase a otra no se realiza por sucesión natural, sino que es producto de un salto, de una elección vital. De esta forma *las fases son discontinuas*. Precisamente existir consiste en elegir entre caminos diversos; la existencia es algo que se adquiere en virtud de una opción que yo debo realizar heroicamente en medio de la soledad y la incertidumbre.

Kierkegaard tras pasar por la fase estética, después de abandonar el proyecto de optar por la fase ética, se sumergió en el estadio religioso. Consumada la ruptura, el filósofo se aísla y entrega una parte de su tiempo a polemizar contra los representantes de la iglesia luterana de su pueblo que defienden un cristianismo desustancializado, y la otra, a su obra escrita, de temática esencialmente religiosa e intimista.

Murió a los cuarenta y dos años de edad, dejando detrás suyo una obra de extensión considerable, asis-

temática, paradójica, pero llena de penetrantes y agudas intuiciones.

CRONOLOGIA DE SÖREN KIERKEGAARD
1813.—Nace en Copenhague.
1823.—Nace Regina Olsen.
1830.—Ingreso de Kierkegaard en la universidad.
1838.—Muerte del padre de Kierkegaard.
1840.—Kierkegaard se licencia en Teología.
1841.—Ruptura con Regina Olsen.
1843.—Publicación de *O lo uno... o lo otro*, *Temor y temblor*, *La repetición*, *Tres discursos edificantes*, *Cuatro discursos edificantes*.
1844.—Publicación de *Migajas filosóficas* y *El concepto de la angustia*.
1845.—Publicación de *Las etapas en el camino de la vida* y *Dieciocho discursos edificantes*.
1846.—Publicación de *Apostilla concluyente no científica*.
1847.—Publicación de *El punto de vista sobre mi actividad de escritor* (póstuma, pero compuesta en este año) y *Vida y reino del amor*. Boda de Regina Olsen con F. Schlegel.
1849.—Publicación de *Dos pequeños tratados ético-religiosos* y *La enfermedad mortal*.
1850.—Publicación de *La escuela del cristianismo*.
1851.—Publicación de *Un examen de conciencia recomendado a los contemporáneos*.
1855.—Publicación de *El instante*. El día 2 de octubre es internado en el hospital y muere el 11 de noviembre.

PRINCIPALES OBRAS DE KIERKEGAARD	
(1958):	*Diario de un seductor*, Buenos Aires, Rueda.
(1958):	*Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada.
(1959):	*El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe.
(1951):	*Etapas en el camino de la vida*, Buenos Aires, Rueda.
(1959):	*Mi punto de vista*, Madrid, Aguilar.
(1955):	*Diario íntimo*, Buenos Aires, Rueda.

2.2. Hegel y Kierkegaard

Kierkegaard aparece en la historia de la filosofía como el anti-Hegel. Su contraposición a *Hegel* es permanente, deliberada, obsesiva. Su filosofía hay que entenderla, pues, como el polo opuesto al pensamiento hegeliano. Conviene, por consiguiente, exponer brevemente el pensamiento de Hegel antes de abordar el de Kierkegaard para estar en condiciones de comprender las tesis centrales del filósofo danés en toda su debida profundidad.

La filosofía de Hegel está hondamente marcada por la formación teológica que recibió, de joven, en la Universidad de Tubinga. El centro neurálgico de su pensamiento gira en torno al *Espíritu Absoluto*, según el cual toda la realidad es creación del Espíritu (de ahí el nombre de Idealismo Absoluto que recibe su filosofía).

El Absoluto se manifiesta a través del tiempo, a lo largo de la historia, y se realiza en él. El Absoluto va a ser en Hegel esencialmente resultado; es producto de una evolución; no es algo ya dado, sino que deviene como fruto de un proceso, de una evolución.

Dicho Espíritu Absoluto se desarrolla de acuerdo con unas estructuras lógicas que el sujeto puede conocer. El Absoluto es, pues, Razón. Todo lo real pertenece, ineluctablemente, al orden del pensamiento. Hegel dirá: *Todo lo real es racional y todo lo racional es real.* Su filosofía es, esencialmente, *panlogista* *. Todo el devenir del Espíritu Absoluto se desarrolla de acuerdo con unas estructuras lógicas que el sujeto puede conocer.

Así el pensamiento mismo, con su desarrollo dialéctico, crea lo real. No hay nada que se resista al Espíritu Absoluto. La trascendencia de Dios, la exterioridad de las cosas, la libertad del hombre concreto, quedan subsumidas, aniquiladas, bajo la totalidad del Espíritu Absoluto.

El hombre pierde toda posibilidad de iniciativa, de protagonismo ante el riguroso desarrollo lógico del Espíritu Absoluto, que avanza de acuerdo con un ritmo que es siempre el mismo y que se desenvuelve en tres



Kierkegaard, en 1838.

fases nítidamente definidas, llamadas *tesis*, *antítesis* y *síntesis*.

La tesis es afirmación. La antítesis es negación. La síntesis es negación de la negación. Cuando la antítesis vuelve a ser negada, el Espíritu Absoluto realiza un nuevo avance hacia un nivel cualitativamente distinto.

Al final del desarrollo, desde la perspectiva de la síntesis, podemos comprender el sentido de la tesis y de la antítesis. Ambas eran realidades incompletas preparatorias de la síntesis final. Desde el final del desarrollo (y no antes) empezamos a comprender el sentido de cada una de las partes del desarrollo (tesis y antítesis), y el sentido del desarrollo en su totalidad.

Vemos, pues, que en la filosofía hegeliana el pensamiento mismo, con su implacable desarrollo dialéctico, crea lo real. No hay nada que sea extranjero a la razón misma. Nada que pueda frenar u oponerse a su marcha inflexible. El *determinismo* * es absoluto. El hombre no cuenta, el sujeto humano queda aniquilado bajo la asfixiante racionalidad del Espíritu Absoluto. En Hegel lo individual y, en concreto, el hombre singular, el existente de carne y hueso, quedan absorbidos como un mero momento de un Todo.

Toda la filosofía de Kierkegaard es un grito de protesta contra tal disolución del hombre concreto dentro de la impersonal marcha del Espíritu Absoluto a través de la historia. A los ojos de Kierkegaard la Razón es Hegel, y Hegel es su íntimo enemigo.

La filosofía hegeliana pretende explicar la realidad sometiéndola a la lógica. Mas esto es una empresa destinada al fracaso. Pues, por una parte, la lógica es intemporal, desarrolla sus presupuestos, explicita sus consecuencias, afirma sus verdades *sub specie aeternitatis;* por otra parte, lo real fluye, se mueve, su existencia es contingente, temporal.

Además la lógica es necesaria, su función consiste en explicitar la necesidad de las consecuencias, deduciéndolas de los principios, sin embargo, los individuos existentes son libres y contingentes. Surge, consecuentemente, un divorcio irreductible entre el pensamiento lógico y la realidad. La empresa de la filosofía hege-

liana es descabellada, absurda, imposible, pues quiere conciliar lo irreconciliable.

En conclusión, contra la síntesis y el sistema, Kierkegaard reivindica la independencia del individuo y los derechos de su subjetividad.

Frente al pensamiento sintético de Hegel, la filosofía de Kierkegaard es la espada que separa: disocia lo subjetivo de lo objetivo, lo lógico de lo vital, lo sustancial de lo existencial, la tesis de la antítesis. Cada uno de estos elementos, que Hegel quiso mediatizar, unir por medio de la dialéctica, recupera su individualidad, su carácter de oponente, su valor absoluto. Lo que en Hegel era fusión, será en Kierkegaard elección. O esto o lo otro. Tal es el dilema en que se desenvuelve, continuamente, el existente. Sin posibilidad de conciliación, sin posibilidad de compromiso.

La crítica de Kierkegaard dirigida contra Hegel se va a extender a todo el racionalismo y, finalmente, a la razón en sí misma. Pues Hegel, en definitiva, no hacía más que llevar al límite la tendencia intrínseca a toda filosofía: racionalizar el universo.

2.3. La existencia religiosa

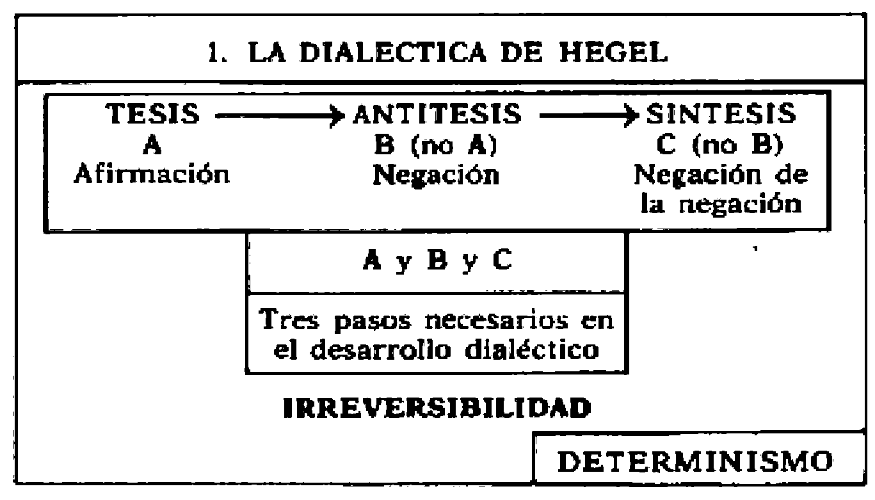
Hegel había acometido la empresa de llevar todo lo lejos posible la racionalización del cristianismo. La razón, superándose a sí misma, veía en la historia la realización de lo divino. Kierkegaard profundamente religioso, y en no menor medida profundamente antihegeliano, procurará llevar tan lejos como le sea posible la irracionalización del cristianismo. La revelación es un escándalo para la razón. Que lo eterno se haya producido en un momento dado del tiempo, que lo divino se haya encarnado en lo humano, es incomprensible; simplemente, absurdo. Pero precisamente porque es absurdo, es.

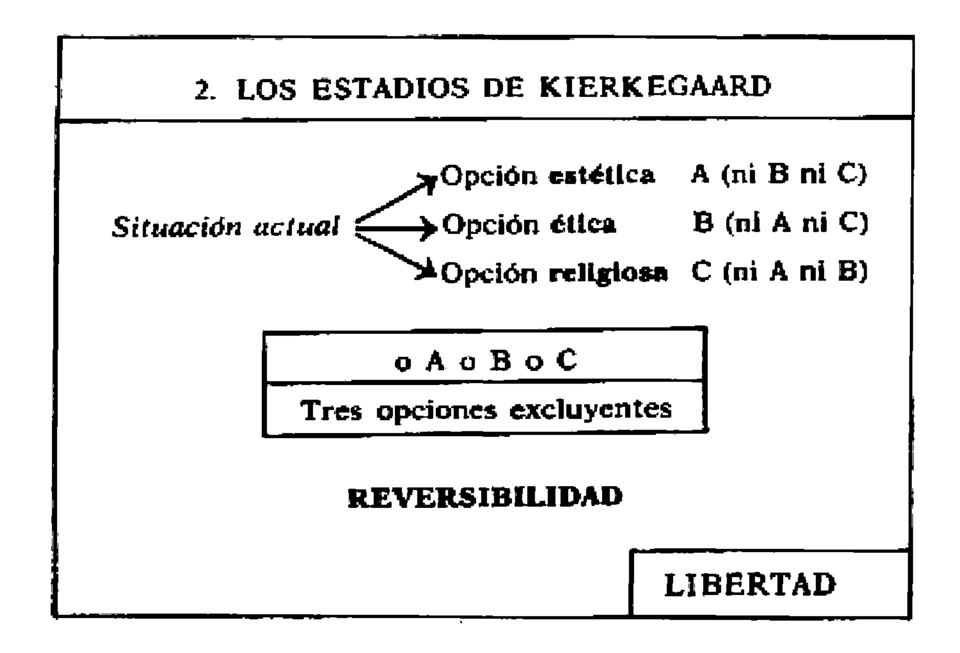
Sustituir la fe por la razón significa la muerte del cristianismo. Esto es lo que ha hecho Hegel, esto es lo que han hecho las Iglesias cristianas. Contra ambos, polemizará ininterrumpidamente Kierkegaard. El esfuerzo de la escolástica por conciliar razón y fe es la muerte del cristianismo. El cristianismo exige el salto irracio-

nal a la fe. Elegir la fe, rechazar la razón. Abrazar el absurdo, rechazar la lógica. Dios es irracional, o transracional. Kierkegaard concluye: *perder la razón para ganar a Dios, es el acto mismo de creer.* La fe es paradójica y absurda. Kierkegaard retorna a los planteamientos de *Tertuliano* *: *Creo en el Absurdo, porque es absurdo.* La fe es, ante todo, de orden existencial: no consiste en un pensamiento, en un conocimiento abstracto, sino en una relación concreta, en una comunicación íntima entre dos existentes: yo y Dios.

Kierkegaard se propuso, pues, buscar la verdad cristiana no a la manera de los profesores y los pastores —argumentando razones lógicas—, sino experimentándola en la propia existencia. Esta verdad subjetiva y existencial desbanca a la verdad objetiva y racional, convirtiéndose ésta en un lujo ocioso de la inteligencia, en algo completamente inútil y superfluo.

El pensamiento subjetivo, en cambio, es fuente de salvación para el hombre, pues es el único que nos abre a la Verdad. El pensamiento subjetivo y existencial, siempre que se le profundice lo bastante, da acceso a lo trascendente. Cada hombre es solitario, no puede comunicarse en profundidad con los demás ni establecer relaciones verdaderamente íntimas con ellos. Pero puede entrar, si quiere, mediante la fe subjetiva y existencial, en comunicación directa, inmediata, con otra persona, con otro sujeto: Dios.





2.4. La paradoja, la angustia, la nada

Hemos visto, pues, que para Kierkegaard la existencia en su más alto grado es la existencia religiosa. No es existente auténtico —para el filósofo danés— todo sujeto humano; existente auténtico lo es solamente el sujeto individual que es consciente de su quehacer de eternidad. *Es existente el hombre que en su intimidad vive, más allá de la individualidad de la fase estética, más allá de la universalidad normativa de la fase ética, en la fe irracional ante Dios.*

Pero el existente es contradictorio en sí mismo, puesto que se siente finito e infinito. El existente se siente infinitamente alejado de Dios por su misma conciencia del pecado, pero este mismo alejamiento de Dios lo aproxima a Dios.

Tal es precisamente el fondo de contradicción y paradoja que encierra la existencia humana, la cual no se supera en el estadio estético ni en el ético, y ni siquiera (en contra de lo que cabría esperar) en el hombre que ha alcanzado el estadio religioso. El sosiego, la alegre y remansada tranquilidad de vivir, está vedada para el

hombre en este mundo, a causa del pecado original, en razón de su naturaleza pecaminosa. Surge así la conciencia de culpabilidad, el sufrimiento y la angustia. Kierkegaard vive la religión dramáticamente, de forma heroicamente trágica, con angustia y temblor.

La angustia se desata en el interior del alma humana ante la posibilidad del pecado. La *autenticidad* de la existencia cristiana, de la existencia religiosa, está amenazada por la inautenticidad existencial que podría representar una caída —siempre probable— en el estadio ético, o incluso en el estético. *Existir es, siempre, riesgo de elección y caída.* Se abren ante mí, a causa de mi insondable libertad, un amplio abanico de posibilidades respecto a mi futuro. Brota ante ello, espontáneamente, la angustia interior. La angustia es muy distinta del miedo. El miedo se refiere siempre a algo. Tengo miedo de esto o de aquello en particular. Mas la angustia, afirma *Kierkegaard*, es *la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad.* Es decir, siento angustia ante la nada. La angustia es el vértigo de la nada. La angustia hace patente la nada. Es la pura posibilidad antes de ser determinada y de hacerse objetivamente capaz de surtir efectos reales.

La nada radica, así, en el seno mismo de la existencia, como objeto de la experiencia capital que es la angustia. El concepto de la nada de Kierkegaard tendrá, como veremos más adelante, una profunda proyección sobre los filósofos existencialistas de nuestro siglo, en particular sobre *Martin Heidegger* y *Jean-Paul Sartre.*

Tal es la visión kierkegaardiana de la estructura íntima de la existencia humana. Punto de unión entre lo finito y lo infinito, conexión interna de fuerzas contrarias que viven en permanente conflicto irresoluble, sin posibilidad de síntesis o solución. La paradoja existencial entre temporalidad y eternidad, finitud e infinitud, pecaminosidad y religiosidad, es fuente dinamizante de angustia y desesperación para el hombre.

Consiguientemente, Kierkegaard opone a la síntesis hegeliana la presencia de la tesis y antítesis, una en otra sin síntesis, y de ahí la naturaleza paradójica de la existencia humana y el hecho paradójico del fenó-

HEGEL	KIERKEGAARD
Síntesis { *finito* (tesis) / *infinito* (antítesis)	**Paradoja** *finito* ⟷ *infinito* (tesis) (antítesis) Tensión irreconciliable
Síntesis { *fe* (tesis) / *razón* (antítesis)	**Paradoja** *fe* ⟷ *razón* (tesis) (antítesis) Tensión irreconciliable
Síntesis { *vida* (tesis) / *razón* (antítesis)	**Paradoja** *vida* ⟷ *razón* (tesis) (antítesis) Tensión irreconciliable
Síntesis { *particular* (tesis) / *universal* (antítesis)	**Paradoja** *particular* ⟷ *universal* (tesis) (antítesis) Tensión irreconciliable
SINTESIS RACIONAL: **unión, superación, distensión, conciliación, armonía.**	EXISTENCIA PARADOJICA: **disolución, disgregación, desgarro, angustia.**

meno religioso: lo eterno ha aparecido en un momento de la historia humana, lo infinito se ha hecho finito, lo divino se ha hecho humano. *Tesis y antítesis son polos irreconciliables que deben ser vivenciados como realidad paradójica por el existente.*

No trata Kierkegaard, como Hegel, de allanar o superar las oposiciones y contradicciones de la existencia

humana y de combinarlas en una síntesis reconciliadora, sino que la dialéctica kierkegaardiana deja persistir intactos los pares de opuestos, incluso muestra un vivo interés por agudizarlos y acentuarlos. Todo su pensamiento vive y se nutre permanentemente de dichas irreconciliables oposiciones.

Pero, por otra parte, la obsesiva y reiterada negación de Hegel, en el seno de la filosofía kierkegaardiana, revela obviamente que está impregnado de él, y que —a consecuencia de ello— su pensamiento, lejos de independizarse, depende del hegelianismo en la misma medida que la negación dialéctica contiene siempre a la afirmación.

Kierkegaard ejercerá una profunda influencia sobre los pensadores existencialistas posteriores. Todos los filósofos existencialistas conservarán del pensamiento de Kierkegaard la idea de angustia, la idea de subjetividad, las paradojas de la existencia y la idea de la nada. No hay un solo concepto central de la temática existencialista del siglo XX cuyo origen no se encuentre en el atormentado pensamiento religioso de *Sören Kierkegaard.*

2.5. Kierkegaard y Unamuno

Corresponde a don Miguel de Unamuno el mérito innegable de haber redescubierto, en el siglo XX, el pensamiento de Sören Kierkegaard. El intelectual español se leyó, en un retiro de provincia, al filósofo danés cuando era aún prácticamente desconocido en Europa. Unamuno quedó profundamente conmocionado con el pensamiento existencial de Kierkegaard. Se identificó con muchos aspectos centrales de su filosofía y, en cierta manera, descubrió —en el otro extremo de Europa— un alma afín a la suya.

Sin embargo, no podemos hablar de una identificación total entre ambos filósofos; aun partiendo de una problemática semejante, no son asimilables el uno al otro, y sus reflexiones tienen una temática singular que los hace irreductibles. Digamos, pues, que hay unos

puntos neurálgicos de convergencia en el seno de dos filosofías que tienen, ambas, personalidad propia.

La reacción contra la abstracción del sistema hegeliano es, en primer lugar, un elemento común de ambas filosofías. En *El sentimiento trágico de la vida*, Unamuno tacha de fantasmagórica a la lógica dialéctica de Hegel. Frente al panracionalismo hegeliano, el filósofo español afirmará que *lo real, lo realmente real, es irracional*.

Coinciden también, los dos, en el rechazo de la existencia inauténtica. El hombre masa que se despersonaliza, que rechaza la fuerza dinamizante de las paradojas existenciales para rendirse ante la comodidad apática y soporífera, que reniega de la valiosa inquietud infinita del espíritu, es fuente continua de desprecio por parte de Kierkegaard. El mismo punto de vista lo podemos encontrar en *El individualismo español* y en *Desahogo lírico* de Miguel de Unamuno.

No obstante, como señala José Antonio Collado en su magistral estudio sobre *Kierkegaard y Unamuno*, existen también puntos importantes de divergencia entre el filósofo español y el danés. Ni en la concepción del pecado ni en la de la fe —temas centrales en Kierkegaard—, se observa influencia esencial y directa entre ambos. Por otra parte, la cuestión de la inmortalidad, tema central en Unamuno, es irrelevante en Kierkegaard. Y, finalmente, la concepción de Dios parece ser diametralmente opuesta en sus respectivas obras.

Pero más allá de dichas divergencias teóricas se observa —de forma innegable— una común inspiración filosófica de tipo existencial. Con razón, Unamuno ha sido llamado, en ocasiones, *el Kierkegaard español*. Lo cierto es que la filosofía existencialista occidental tiene mucho que agradecer a la aportación de don Miguel de Unamuno.

3

Martín Heidegger

Lo mortal no es la tan cacareada bomba atómica en su calidad de maquinaria especial de matanza. Lo que tiempo ha amenaza ya al hombre con la muerte, y en particular con la de su esencia, es lo absoluto del mero querer en el sentido deliberado de imponerse en todo.

(M. Heidegger: *Sendas perdidas*)

3.1. Vida y escritos

El filósofo alemán Martín Heidegger nació en el año 1889, en Messkirch (país de Bade). En el año 1909 inició los estudios de Teología en la Universidad de Friburgo y posteriormente estudió filosofía en la misma Universidad. En el año 1914 se graduó doctor con una tesis sobre *La teoría del juicio en el psicologismo*. En 1923 consigue el nombramiento de catedrático en la Universidad de Marburgo y, tras la muerte de Edmund Husserl, en 1928, accede a la cátedra que éste ostentaba en la Universidad de Friburgo. Justo un año antes había publicado su obra capital *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo).

En el año 1929 aparecieron tres publicaciones que prosiguieron el pensamiento de *Ser y Tiempo: Kant y el problema de la Metafísica*, *¿Qué es metafísica?* y *La esencia del fundamento*.

En el año 1933, cuando los nazis bajo el mando de Adolfo Hitler llegaron al poder, Heidegger aceptó el rectorado de la Universidad de Friburgo, alabando la abolición de la libertad académica y las *proezas* del Führer en su discurso rectoral *La autoafirmación de la Universidad alemana*, al tiempo que se separaba de Husserl, a causa de su origen judío.

Empero, a comienzos del año 1934, Heidegger dimite de sus funciones de rector y se aparta tímidamente del régimen fascista. A finales de 1935 el filósofo experimentó un cambio de orientación y manifestó una especial inclinación hacia el arte y la poesía.

Siguen unos años de actividad casi por completo dedicada a Hölderlin: en 1936 escribe *Hölderlin y la esencia de la poesía* y, posteriormente, *El himno de Hölderlin: Cual si en día de fiesta*. El cambio de tono resulta evidente. Se observa un abandono del lenguaje fenomenológico de la fase de *Ser y Tiempo* y la adopción de uno nuevo, místico y poético, cada vez más alejado de la lógica científica y más interesado por un nuevo humanismo fruto del redescubrimiento del profundo y ya olvidado sentido del *ser* que permita alumbrar una configuración unitaria del lenguaje, el arte, la comunicación intersubjetiva, lo sagrado y, en suma, de todas las manifestaciones de la cultura y la civilización de nuestro tiempo.

No se trata, con todo, de que Heidegger abandone las posiciones anteriores, sino de una nueva integración y visión complementaria de sus perspectivas pretéritas.

Terminada la segunda guerra mundial, las autoridades francesas de ocupación le prohibieron dar clases en la universidad. ¿Se olvidaron de que dimitió de su cargo de rector al negarse a cumplir la orden de expulsión de dos decanos antinazis? Mal visto por los nazis que lo consideraron (excepto en un primer momento) como sospechoso, fue también despreciado por los aliados. En el año 1951 se le levantó la prohibición

y hubiese podido reincorporarse a la docencia universitaria, pero optó por mantenerse al margen. Un año antes acababa de escribir una de sus obras más relevantes: *Caminos de bosque* (Holzwege).

A partir de 1961 publicó importantes estudios sobre los grandes pensadores de la historia de la filosofía occidental: *Nietzsche*, en 1961; *La tesis de Kant sobre el Ser*, en 1962; *Heráclito*, fruto de un seminario que desarrolló sobre este filósofo en la universidad, en colaboración con Eugen Fink *, durante el curso escolar 1966-1967. Reemprendió así, por fin, una cierta labor universitaria a través de seminarios que finalizó en 1969, al cumplir los ochenta años, cuando decidió retirarse definitivamente de su labor profesional. Murió en mayo de 1976.

CUADRO CRONOLOGICO DE LA VIDA DE HEIDEGGER

1889.—Nace en Messkirch (país de Bade), el 26 de septiembre.

1903-1906.—Realiza estudios en el Instituto de Constance.

1906-1909.—Prosigue sus estudios de bachillerato en el Instituto de Friburgo.

1909-1911.—Realiza estudios de teología en Friburgo.

1911-1913.—Estudios de filosofía, historia, matemáticas, ciencias de la naturaleza en la Universidad de Friburgo.

1916.—Tesis doctoral sobre Duns Scoto. Trabaja en la universidad bajo la dirección de Edmund Husserl. Matrimonio con Elfriede Petri Heidegger.

1919.—Nacimiento de su primer hijo, Jörg. Reemprende su actividad académica en Friburgo, después de la interrupción a causa de la primera guerra mundial.

1920.—Nacimiento de su segundo hijo, Hermann.

1922.—Nombrado profesor no titular en la Universidad de Marburgo.

1927.—Publicación de *Ser y Tiempo*.

1928.—Nombrado profesor titular de la Universidad de Friburgo, donde ocupa el puesto abandonado por Husserl.

1929.—Lección inaugural en la universidad: *Qué es la metafísica*.

1933.—Acepta la candidatura a rector de la Universidad de Friburgo, bajo el régimen nazi. Pronuncia su célebre *Discurso de proclamación*.

1934.—Dimite de sus funciones de rector. Se aparta progresivamente del régimen fascista.

1935.—Cambio en su pensamiento, orientándose hacia el lenguaje, el arte, lo sagrado. Pronuncia, en la Sociedad de Ciencias del Arte de Friburgo, la conferencia *El origen de la obra de arte*.

1936.—Primeras conferencias sobre Hölderlin.

1938.—Primeras reflexiones sobre el tema de la técnica planetaria. Conferencia, el 9 de junio, sobre *La época de la imagen del mundo*, recogida junto con *El origen de la obra de arte* y trabajos anteriores y posteriores en el libro *Sendas perdidas (Holzwege)*.

1945.—Los aliados le prohíben enseñar en la Universidad de Friburgo.

1950.—Publicación de *Sendas perdidas*.

1951.—Reintegro tímido en la docencia universitaria en Friburgo. Inicia un seminario sobre Aristóteles.

1955.—Varias conferencias en Francia, entre las que destaca *Qué es la filosofía*.

1957.—Varias conferencias sobre la cuestión del lenguaje, que pasa a ser uno de los temas prioritarios de su investigación filosófica.

1961.—Aparición de los dos volúmenes sobre *Nietzsche*.

1966.—Dirige en la universidad, junto con Eugen Fink, un seminario sobre Heráclito.

1968.—Seminario en Thor (Provenza) sobre un libro de Hegel.

1969.—Seminario en Thor (Provenza) sobre Kant. El 26 de septiembre, a propósito de su ochenta aniversario, aparece en las pantallas de televisión de la RFA. Se retira de la actividad profesional y se relaciona únicamente con un círculo estrecho de familiares y amigos íntimos.

1976.—Fallecimiento en el mes de mayo.

ESCRITOS MAS IMPORTANTES DE HEIDEGGER	
(1951):	*El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
(1951):	*¿Qué es metafísica?*, Madrid, Cruz y Raya.
(1954):	*Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica.
(1944):	*Hölderlin y la esencia de la poesía*, México, Fondo de Cultura Económica.
(1948):	*Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Losada.
(1952):	*Qué significa pensar*, Buenos Aires, Sur.
(1964):	*La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Sur.
(1960):	*¿Qué es eso de filosofía?* Buenos Aires, Sur.
(1960):	*Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada.
(1959):	*Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova.

3.2. El problema del ser

Heidegger no aceptaba para sí el nombre de existencialista. Consideraba que la expresión *filosofía de la existencia* no podía designar adecuadamente el sentido y la intención de su filosofar que se orientaba fundamentalmente hacia el problema del *ser*.

Ahora bien, ¿cómo se puede captar el ser? Evidentemente únicamente desde el ser humano, dado que el hombre es el único ente que se formula la pregunta acerca del ser y que se interroga acerca de cuál sea su ser particular. Esto exige a su filosofía que se interrogue previamente por la existencia humana. Pero el estudio de la existencia, y en ella del hombre, no constituye el fin de la investigación heideggeriana; aborda, en todo caso, el estudio de la existencia en cuanto es el medio, el lugar y el fundamento de la posibilidad y el punto de partida del esclarecimiento del ser.

Para Martin Heidegger hay un solo tema del filosofar: no el hombre ni la existencia, sino exclusivamente el ser. Es cierto, por tanto, que todo lo que en *Ser y Tiempo* se enuncia sobre la existencia y el hombre no

ha tenido originariamente nunca el sentido de una *antropología* * filosófica, sino que era meramente el punto de apoyo para el intento de avanzar hacia el fundamento de una ontología universal. *Heidegger describe, pues, el ente humano con ánimo de obtener una ontología que le permita saber acerca del ser, pero no para estructurar una antropología.*

Pensamos, así, que Heidegger tenía perfecta razón al querer distanciar a su filosofía del existencialismo. Empero su propedéutica antropológica arroja elementos de indudable valor para la visión existencialista del hombre, y justifica —cuanto menos parcialmente— que Heidegger sea tomado en cuenta como uno de los forjadores de la concepción existencial del hombre.

Heidegger avanza a través de rutas diversas en la búsqueda constante del ser. En su investigación filosófica descubre que no se encuentran vestigios del ser en la historia del pensamiento occidental. La metafísica desde Platón hasta llegar a él se ha ocupado del estudio del ente y se ha olvidado del ser. El olvido del ser es el gran drama de la cultura occidental.

Dos caminos seguirá Heidegger en la búsqueda y recuperación del ser, del ente: uno más metafísico, que corresponde a su obra *Ser y Tiempo*, y otro más poético y misterioso, que inicia en la segunda fase de su pensamiento posterior a 1935.

3.3. El «Dasein»

Heidegger distingue entre el ser del hombre (el *Dasein*) y el ser de las cosas (*Vorhandensein*). El ser de las cosas tiene una estructura totalmente diferente del ser del hombre. Heidegger llama a las propiedades que caracterizan a las cosas *categorías* y a las que son propias del hombre *existentialia*.

Llama *existentialia* a las propiedades del *Dasein* porque lo que caracteriza al hombre por excelencia es la existencia. *Y es a través de la existencia del Dasein que Heidegger intentará llegar al conocimiento del ser.* Se trata de la comprensión del sèr a través de la exis-

tencia. La existencia del hombre es lo que, en últim término, posibilita el acceso al ser. Lo cual llevará Heidegger al análisis fenomenológico de la existenci concreta como forma de llegar al ser.

El análisis fenomenológico de la existencia human desvela que ésta se caracteriza por la temporalida Para Heidegger la existencia es el modo especial d existir del hombre *(Dasein)*, por el cual el hombre sien pre se eleva sobre sí mismo, se proyecta, se trasciend

El hombre no deja de proyectarse jamás, nunc vive pura y exclusivamente del presente, sino que viv siempre del pretérito hacia el porvenir. El hombre e en el presente su pasado y su futuro al mismo tiemp Toda nuestra vida cotidiana no es otra cosa que usa de las posibilidades futuras que nos brinda nuestro pa sado. Y precisamente porque el hombre vive en e porvenir es, en todo momento, algo más de lo que es se supera a sí mismo, se trasciende. En esto consist fundamentalmente, la existencialidad del *Dasein*.

3.4. Existencia auténtica e inauténtica

Asimismo la existencia del hombre se caracteriza po el hecho nada circunstancial de ser-en-el-mundo. Est significa que el *Dasein* se interesa y se preocupa de l otro en su avance hacia la realización de sus propia posibilidades. El hombre es ser-en-el-mundo en tant que se ocupa de cosas que usa como instrumentos e la realización de sus propias posibilidades.

En suma, el hombre es un ser que se dirige a la rea lización temporal de sus posibilidades no como un su jeto aislado, sino como un ser necesariamente interre lacionado con el mundo de las personas y con el mun do de las cosas que le rodean. Esta es la *facticidad*, e marco fáctico en que se desenvuelve la existencia de *Dasein*. Facticidad que supone, en cierta medida, fata lidad dado que el hombre se encuentra *arrojado* en el mundo de un modo determinado.

Consiguientemente, el hombre nunca puede escapar enteramente de la forma de existencia impersonal, per

dido entre las cosas y las otras personas, en su condición de miembro del *se*. Pero, a pesar de todo, el hombre como ser potencial no está condenado a una manera única de actualizarse a sí mismo en la existencia.

Al hombre se le ofrecen dos caminos posibles a seguir: sumirse en su condición de miembro de lo impersonal quedando absorbido en la conciencia de la masa, o asumir la responsabilidad personal de su propio destino.

En el primer caso la existencia es una huida ante sí mismo, equivale a negarse a conocer y asumir su propia condición de hombre. En tal caso, en lugar de ser un *yo*, el hombre no es más que un *se*: *se* dice, *se* hace, *se* acostumbra... El *Dasein* se convierte entonces en un individuo intercambiable con cualquier otro, en un ser totalmente anónimo, impersonal, masificado.

Este estado en el que el hombre no se piensa en su propio ser, sino que se deja llevar por las cosas y las personas que le rodean, viviendo frívolamente y en la pura superficie de las cosas, lo denomina Heidegger *estado caído (Verfallen)*. En este caso el hombre se adapta a un modo de ser impropio. Las características relevantes de este modo inauténtico de existir son:

- *Anonimato:* ignorado, desconocido, disuelto entre la masa.
- *Mediocridad:* hacer lo que hace la gente, decir lo que dice la gente, etc.
- *Publicidad:* charlatanería superficial o curiosidad banal.
- *Anodino:* insípido, insulso, insustancial, trivial, vulgar.
- *Irresponsabilidad:* hacer lo que todos hacen sin replantearse nunca las consecuencias o implicaciones ulteriores.
- *Inconsciencia:* evadirse del problema de la muerte y de los grandes interrogantes de la existencia.

Pero hay otro camino abierto para el hombre, el de la existencia auténtica. El hombre puede escapar de la lamentable situación de inautenticidad en que se halla

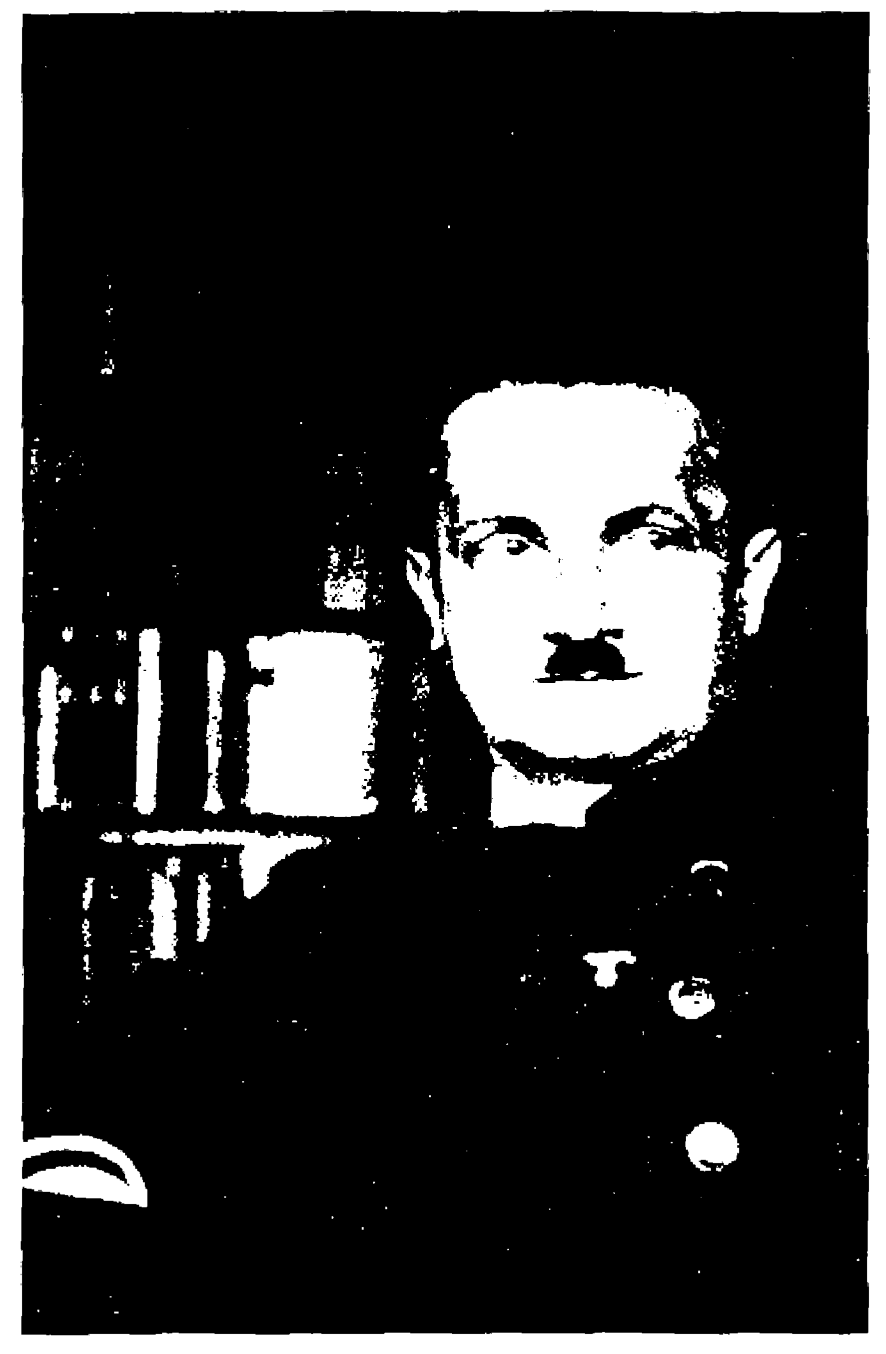
sumido mediante un *salto*, un acto de libertad, una decisión que consiste en aceptar la realidad de la muerte. El hombre lleva una existencia auténtica, de acuerdo con su propio ser, cuando mantiene siempre ante sus ojos la realidad inevitable de la muerte. Adquiere la lucidez total al saber que la muerte es el determinante de sus posibilidades. Y *la muerte revela*, o desvela, *ante el Dasein, la nada.* La nulidad es la característica insoslayable del hombre, pues todos sus proyectos son nulos, acaban siendo frustrados por la muerte, no sirven para nada. El hombre auténtico se atreve a enfrentarse con la desnuda realidad de la muerte que le revela que su ser es, sin más, nada.

El hombre auténtico no se escabulle de la presencia de la muerte y del hecho de la inanidad, sino todo lo contrario: de la muerte y la nada sacará razones para definir el sentido de su existencia.

El hombre, ante la realidad de la nada, experimenta un curioso e insólito sentimiento: *la angustia.* La angustia es, en efecto, la experiencia de la nada. Se tiene angustia de nada, frente al miedo que siempre es miedo de algo. Es la falta de objeto lo que sitúa la angustia frente a la nada.

Pero ante la angustia se abre una grandiosa posibilidad para el hombre. El ser se halla siempre oculto por los entes. De modo que el ser no puede encontrarse ni en éste ni en el otro ente, ni en la totalidad de los entes. Al hombre inauténtico, pues, que se encuentra perdido entre los entes, se le ocultará el ser. El ser no aparece, pues, no se constituye sino sobre un *fondo de nada*, no puede ser captado en su pureza más que por una experiencia de la nada. Mas esta experiencia es un privilegio exclusivo del hombre auténtico ante la conciencia de la muerte y el sentimiento de la nada. De ahí el alcance ontológico de la angustia. Precisamente porque la angustia es una experiencia de la nada, es la experiencia del ser.

La angustia es un fenómeno común a todos los seres humanos. Todo hombre la experimenta, aunque sea de forma momentánea, como un chispazo que conmueve las fibras más íntimas de su ser. La existencia inautén-



Heidegger, rector de la Universidad de Friburgo, en Brisgau.

tica, consiste en rechazarla, en enmascararla mediante evasivas. La existencia auténtica, por el contrario, consiste en acogerla y situarla como centro de la existencia. Gracias a ello asume el sujeto su verdadera condición de hombre y se coloca en la verdad. La experiencia radiante del ser deviene, entonces, posible.

De modo que cuando el *Dasein* afronta la angustia sin evasivas, se sitúa ante ella sin sucumbir, el entendimiento del ser se hace a la luz. La existencia del *Dasein* adquiere, entonces, en cierta manera, sentido. Incluso todos los entes, que velaban el ser, cobran ahora, también, bajo la experiencia del ser del *Dasein*, sentido.

3.5. Los existenciales

Ya hemos dicho que los *existenciales* constituyen la estructura del ser del *Dasein*. Los *existenciales*, como su nombre indica, conciernen a la existencia humana y la definen. Señalaremos, a continuación, los más importantes.

El *Dasein* está sumergido en el mundo. La angustia nos revela el hecho de que el hombre es un ser arrojado en el mundo. El hombre originariamente no crea el mundo puesto que ha sido arrojado en él. Pero a partir de aquí el hombre se lanza hacia adelante, hacia posibilidades a realizar. Pero es entonces cuando el hombre encuentra la resistencia de las cosas. Heidegger da a este existencial el nombre de *derelicción*.

La muerte es otro existencial no menos importante. Ella cierra el total de las posibilidades del hombre. Nos abre a la angustia. Y la angustia, por su nadedad, nos desvela el ser. Haciendo de la muerte un *existencial*, el *Dasein* realiza su ser propio.

Importante es también, para el hombre, el *existencial* de la *temporalidad*. Hemos hablado ya anteriormente de la dimensión esencialmente temporal del *Dasein*, desplegándose en los tres momentos del tiempo. La primacía corresponde, por supuesto, al porvenir. Su estructura fundamental es el *cuidado*, mediante el cual

el hombre se anticipa sobre su realidad actual y se arroja hacia ulteriores posibilidades. Y de ahí surge, siempre, el peligro, la amenaza, el riesgo. El *Dasein* se lanza hacia posibilidades que él aún no es, que quizá no alcanzará jamás. Está siempre como *delante de sí*, con el consiguiente riesgo de la ruptura, del fracaso, como no realización del proyecto ya interiorizado.

Por último, *la libertad* constituye otro existencial fundamental constitutivo de la estructura del hombre. Pero si hemos dicho que el hombre se encuentra arrojado en el mundo sin haberlo deseado por voluntad propia, y además está irremediablemente destinado a la muerte, ¿no es un contrasentido definirlo como un ser libre? No lo es en cuanto, por lo menos, el *Dasein* ejerce la elección del porvenir. Se abren, ante él, un abanico de proyectos posibles. Y puede (y debe) elegir entre ellos. La libertad consiste, pues, en elegirse.

Cierto que en la existencia inauténtica el hombre se deja llevar por el criterio de la masa, se deja arrastrar pasivamente por los acontecimientos. Pero, en todo momento, tiene la posibilidad de saltar a una existencia auténtica, conforme a su ser propio, y convertirse en centro autónomo de realización de sí mismo mediante la elección del porvenir.

Entonces el hombre llega a ser *Existenz* que significa, para Heidegger, estar frente a uno mismo como proyección de sí mismo. Es decir, el hombre proyección de sí mismo, fundamenta libremente la futuridad.

El *Dasein* en su existencia auténtica se caracteriza, pues, por los siguientes atributos:

- *La muerte:* que cierra el total de las posibilidades del hombre y nos abre a la angustia.
- *La angustia:* la angustia de nada, es decir de la nada que me aparta de los entes que ocultan el ser.
- *La derelicción:* como arrojado en el mundo y afirmándome frente a la resistencia de los entes.
- *El cuidado:* mediante el cual el hombre se anticipa sobre su realidad actual y se arroja —con el consiguiente riesgo— hacia la realización de proyectos futuros.

- *La libertad:* como centro autónomo de realización de sí mismo mediante la elección del porvenir.

3.6. El olvido del ser en la historia de la filosofía

La casi totalidad de los escritos posteriores a *Ser y Tiempo* están consagrados a la elucidación de la tradición filosófica. La historia de la metafísica occidental ha seguido un camino equivocado. Heidegger piensa que hay que destruir toda la metafísica precedente, pues, ha enmascarado la genuina intuición del ser, lograda por los grandes filósofos presocráticos, y se ha ocupado exclusivamente del estudio del ente. El olvido del ser es el rasgo preponderante de la historia de la filosofía occidental de los presocráticos.

Las filosofías de *Platón, Aristóteles, Santo Tomás* *, etcétera, se ocupan de la esencia del ente. Pero, en última instancia, estas filosofías de la esencia, no se interrogan por el verdadero tema de toda verdadera filosofía, por el ser.

El pensamiento esencialista se mueve siempre ora en el orden del ser, ora sobrepasando el orden del ser, pero no considera nunca aquello que verdaderamente importa: el ser.

La filosofía de la esencia experimenta su crisis decisiva con el pensamiento de *Kant* *. Para éste lo esencial no se refiere al ser sino a la razón humana, al espíritu. Se produce un proceso de subjetivación destinado a tener un gran impacto ulterior.

Con Kant la relación de la esencia con el ser y su verdad, es postpuesta a la relación de la esencia con una facultad del hombre, con su espíritu o razón.

Así la visión del espíritu subjetivo del hombre se convierte en medida y norma de toda verdad, de toda verdad del ente. Se comienza a interpretar el ente en función del espíritu. Ya no se interroga al ente por su origen en el ser, sino que el ente tiene que justificarse ante la razón subjetiva. Abre así Kant las puertas del *idealismo* filosófico que se prolongará en las obras de

Fichte *, *Schelling* * y alcanzará su culminación y remate final en el idealismo absoluto de *Hegel*.

HISTORIA DE LA METAFISICA OCCIDENTAL: Un camino siempre erróneo que se pierde en el ente o en el espíritu y olvida el ser	
METAFISICA REALISTA (Platón, Aristóteles, Santo Tomás, etc.) La esencia del ente →	*olvido del ser*
METAFISICA IDEALISTA (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etc.) La esencia referida a la razón subjetiva →	*olvido del ser*
POSITIVISMO Y CIENCIA EMPIRICA Dominio instrumental del ente como lo único que hay →	*olvido del ser*

Por otra parte, el desarrollo del *positivismo* * y de las *ciencias empíricas*, hicieron que los hechos aparecieran como lo único positivo y, en general, el ente, como lo único que realmente hay. La esencia y el ser se convirtieron en puras fantasmagorías. Se inició, así, la época de la técnica, obsesionada con las incesantes conquistas en el ámbito de la facticidad, con el incremento del poderío y el dominio del mundo de los entes, ocultando en el más dramático olvido a las esencias metaempíricas y al ser.

En la historia de la filosofía occidental se produce, pues, un proceso de subjetivización. El ser queda a merced del sujeto, del hombre. El hombre es medida del ser. Con ello impera sobre el ente y lo domina. Entonces el ser del ente se agota en ser objeto, es decir, en enfrentarse con el sujeto que lo pone ante sí.

El objetivismo, por tanto, es consecuencia esencial del subjetivismo, ya que sólo se objetiva mediante la actividad del sujeto. La esencial unidad en el ser se rompe después de los presocráticos y se produce lo que Heidegger llama *época de la imagen del mundo*, en la

que se produce una disociación entre el sujeto interior y el objeto exterior.

PRIMERA FASE DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL	SEGUNDA FASE DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL
FILOSOFIA PRESOCRATICA	FILOSOFIA POSTSOCRATICA
Unidad sujeto-objeto en el ser.	Disociación sujeto - objeto. Olvido del ser.
Verdad como desocultamiento del ser en el ente.	Verdad como correspondencia sujeto-objeto.
El sujeto es receptivo al ser.	El sujeto se impone al ente.

3.7. La recuperación ontológica del ser

Heidegger repiensa, pues, en profundidad, desde la perspectiva ontológica del ser, todo el pasado histórico de occidente. Arroja sobre él una nueva luz y desvela que tanto el realismo como el idealismo son *metafísicas de la subjetividad.* Consiguientemente, la historia de la comprensión occidental del ser desde *Platón,* pasando por *Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel,* hasta Kierkegaard y *Nietzsche,* constituye un proceso de *antropocentrismo* creciente.

Ni siquiera Nietzsche, a pesar de su intento de retornar a los filósofos presocráticos, consiguió cambiar de forma sustancial la situación. Nietzsche es para Heidegger en la total inversión de Platón que protagonizó, el último y más exhorbitante platónico.

Ante esta situación desvirtuada, en la que se produce la pérdida del ser, Heidegger propugna un viraje histórico que permita el inicio de la tercera época del pensamiento occidental.

La historia de la metafísica en su segunda fase (de

Platón a Nietzsche) fue la historia de un grave error debido a que el hombre intenta comprenderlo todo desde su imagen situándose en el centro de todo, y con esto él se pierde, ya que olvida lo único que puede darle sentido: el ser. Y puesto que tanto el *realismo* * como el idealismo yerran el ser, se yerra también necesariamente la esencia del hombre que, en definitiva, es estar abierto, *ex-sistente*, en el ser.

Ex-sistir, lo *propio de la vida del hombre*, es *vivir como exteriorizado*, como *estar-fuera-de-sí-mismo*, y esto significa ser y estar no en sí sino *en el ser mismo*. El hombre, afirma Heidegger, no es el ser ni su señor, sino el guardián y el pastor del ser que se abre al ser.

El hombre, pues, no es el ser, ni es más que el ser, ni es el configurador del ser. No es, en suma, el sujeto que abarca el ser, sino, que es su servidor, un *ahí* (Da) de él (ser). Esto es, en definitiva, lo que significa el *Dasein*, consiste en el *ahí* del ser.

En conclusión: la esencia del hombre es la *ec-sistencia*; esto significa la radical vacuidad del hombre (la nada) para el ser y, por tanto, su abertura, su *ex-tasis* mismo, o sea su carencia de contenido, de naturaleza, de esencia.

El ser, pues, no puede ni podrá jamás ser explicado a partir del hombre y sus facultades; empero, el hombre únicamente puede ser esclarecido y explicado por él y a partir de él.

La libertad del Dasein *es, de este modo, libertad para la obediencia al ser y para la vinculación y apertura a él.*

Con esto vemos cómo Heidegger se aparta del existencialismo tal como lo hemos definido en el capítulo introductorio del libro. Para Heidegger no es la filosofía de la existencia, sino la de la *ec-sistencia* la que verdaderamente se opone a la filosofía tradicional de la esencia y, por consiguiente, a la filosofía de la existencia-esencia. Podríamos decir, en cierta manera, que Heidegger no es un existencialista sino que es un ec-sistencialista. Y esto significa, entre otras muchas cosas, que la dimensión *antropológica* del existencialismo es superada por una nueva dimensión *ontológica*. No es el

hombre, sino el *ser,* la preocupación central del sistema intelectual de Heidegger a lo largo y ancho de todo su recorrido filosófico.

Todo esto demuestra que fue un error de apreciación considerar, como lo hicieran algunos de los primeros destacados intérpretes del pensamiento heideggeriano, a la filosofía de este intelectual alemán como existencialista *sensu stricto.* Sin embargo, se cometió el error de considerar al *Ser y Tiempo* como el origen de una nueva corriente de pensamiento centrada en la existencia y en su facticidad, y de esta forma se tomó la costumbre de asociar el nombre de Heidegger a los de Kierkegaard, Jaspers y Sartre.

Hay un hecho que justifica, cuanto menos parcialmente, dicho error de apreciación. De las tres partes que debían componer la estructura de *Ser y Tiempo,* sólo se publicaron las dos primeras que versan sobre la analítica existencial y la temporalidad del *Dasein;* sin embargo, la tercera sección, que debía abordar la cuestión ontológica del ser sobre la base de los datos facilitados por el análisis fenomenológico previo del serahí, nunca fue publicada. Esta circunstancia fue la que dio pie a una lectura incompleta de la obra de Heidegger a base de no ocuparse de la cuestión del ser y limitarse a los análisis concretos de la existencia.

Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* (1947) intentó disipar de forma explícita el malentendido. Reveló aquí claramente que el *Dasein* y el *Sein,* ser-hay y ser, se pertenecen mutuamente, y definió consecuentemente a la existencia (que desde entonces aparecerá escrita como ec-sistencia) como apertura al ser.

3.8. Consecuencias del olvido del ser en el mundo contemporáneo

Con lo dicho hasta aquí cabría pensar, tal vez, que el alejamiento del ser y la circunscripción del quehacer humano dentro del ámbito restringido de los entes, es un hecho que afecta exclusivamente al pensar y que, por tanto, no tiene ninguna incidencia en la rea-

lidad. Mas no es éste el caso. La pérdida del ser es la causa, según Heidegger, de los grandes males que afectan a la civilización contemporánea.

En efecto, ya hemos dicho que a causa del olvido del ser el hombre adopta una actitud impositiva frente a los entes desencializados. Los entes que nos rodean pierden su sentido al desvincularse del ser, y se convierten en cosas sin valor, en materia prima, en algo informe que el hombre con su voluntad de dominio pone a su servicio. También los hombres, que asimismo pierden su sustancialidad al apartarse del ser, se convierten en conglomerados que se deben organizar con el fin de que alcancen cierta configuración al servicio de fines extrínsecos. Es decir, el sujeto rodeado de simples objetos termina por objetivar a los sujetos mismos. Los hombres, todos y cada uno de los hombres que me rodean, ya no valen por lo que son (lo que son han dejado de *serlo* al cerrarse al ser), sino para lo que me sirven. Se convierten en objetos, dejando de ser sujetos. Se convierten en medios, y dejan de ser fines. Esta es la esencia de la técnica, que marca la impronta de nuestra civilización. La sociedad tecnológica surge bajo la huella del olvido del ser. El Estado totalitario, la manipulación de la sociedad de consumo, la masificación del hombre bajo el engranaje despiadado de los mecanismos de la sociedad industrial, son, pues, consecuencias inmediatas del abandono del ser.

El hombre actual en su ciega carrera tecnológica y armamentística, que amenaza el equilibrio ecológico de la tierra y que compromete la continuidad de la vida humana sobre el planeta ante el peligro de un holocausto nuclear, expresa dramáticamente su pérdida de sentido ante el ocultamiento del ser. En *Sendas perdidas*, Heidegger se muestra muy explícito al respecto:

> *Lo mortal no es la tan cacareada bomba atómica en su calidad de maquinaria especial de matanza. Lo que tiempo ha amenaza ya al hombre con la muerte, y en particular con la de su esencia, es lo absoluto del mero querer en el sentido de deliberado imponerse en todo.*
>
> (HEIDEGGER: 1950, p. 245)

El mundo tecnificado e impositivo de hoy, con su alocado proceso de masificación y espíritu destructivo, es consecuencia del olvido ontológico. El mal que nos aqueja, y que amenaza con arrasar violentamente a la humanidad entera es, esencialmente, metafísico.

No se trata, pues, de un juego de niños. La recuperación del ser no es un entretenimiento de filósofos de salón. Es un viraje del que depende la salvación del hombre. *Su actitud impositiva ante los entes (esencia de la técnica) debe dejar paso a una apertura receptiva al ser.*

3.9. En torno al malentendido ateísmo del pensamiento heideggeriano

La lectura de *Ser y Tiempo* fue interpretada por la mayoría de sus primeros críticos en un sentido ateo. De hecho, Heidegger no menciona a Dios en ningún momento. Sin embargo, una interpretación estrictamente atea de la filosofía de Heidegger sería, a nuestro modo de entender, tendenciosa. De hecho, el mismo Heidegger protestó —y con razón— contra la interpretación atea de su filosofía.

Cierto que Heidegger no identifica al ser con Dios, y, por otra parte, califica a Dios expresamente de ente. Pero cuando califica a Dios de ente, se está refiriendo Heidegger a un Dios concreto, al Dios de la tradición cristiana. Pero la negación de una imagen histórico concreta de Dios no significa la negación de Dios. De la misma manera que las imágenes de los dioses antiguos ocultaban la imagen de Dios, la imagen de Dios puede también ocultar a Dios.

Heidegger mismo sostiene que su metafísica es una expectativa de Dios, de una nueva manifestación de lo divino. E, incluso, entretanto, poetas como Hölderlin revelan en su poética palabra lo divino de un modo profético y semivelado.

Y, por otra parte, Heidegger aclara que antes de poder pensar en Dios filosóficamente, hay que dilucidar la cuestión del ser, pues es mediante el camino de pen-



Heidegger con su esposa, en mayo de 1968.

sar el ser como se prepara el terreno para poder pensar, posteriormente, en lo sagrado, y desde el ámbito de lo sagrado puede revelarse, finalmente, Dios.

Piénsese, por otra parte, en la notable afinidad que existe entre la necesidad de la nada para la manifestación del ser en la metafísica de Heidegger, y la mística negativa cristiana según la cual sólo se encuentra a Dios vaciándose de todo ente, de toda palabra, de todo deseo, de todo pensamiento hasta quedarnos vacíos de todo ser, es decir, con nada, en la nada.

Tal vez el silencio de Dios en la metafísica heideggeriana sea, en cierta manera, un primer tímido paso hacia la espinosa ruta que pueda conducir a su desocultación.

4

Jean-Paul Sartre

Nunca he arañado la tierra, ni buscado nidos, nunca hice un herbario ni lancé piedras a los pájaros. Pero los libros han sido mis pájaros y mis nidos, mis animales domésticos, mi establo y mi campiña; la biblioteca era el mundo atrapado en un espejo; tenía su extensión infinita, su variedad, su imprevisibilidad. Platónico por naturaleza, fui del saber a su objeto; encontraba que la idea tenía más realidad que la cosa. Fue en los libros donde encontré el universo.

(SARTRE: *Las palabras*)

4.1. Vida y escritos

Jean-Paul Sartre nació en París, en el año 1905. Su padre, que era oficial de la Marina, murió cuando Jean-Paul era todavía muy niño. Se encargaron de su educación, a partir de entonces, su madre y su abuelo. Niño solitario, introvertido, mostró ya desde sus primeros años un vivo interés por la literatura y una brillante capacidad expresiva. Estudió el bachillerato en el Instituto de La Rochelle, donde mostró una viva antipatía

por la ciencia racional de las matemáticas pero, al mismo tiempo, destacó como genio literario y hábil escritor.

Realizó sus estudios superiores en la Escuela Normal de París entre 1924 y 1928. Posteriormente ejerció de profesor de filosofía en los Institutos de Le Havre, Laon y París. Entre 1933 y 1935 residió en Alemania y amplió estudios de filosofía en las Universidades de Berlín y Friburgo.

Al estallar la segunda guerra mundial se incorporó en el cuerpo de Sanidad y cayó prisionero en el año 1940. Posteriormente, puesto en libertad, ejerció una valiosa colaboración en *La Resistencia*.

En 1945 viajó a los Estados Unidos como corresponsal de la revista *Combat*. Terminada la guerra inició una febril actividad literaria en pluralidad de campos: ensayo, teatro, novela, periodismo, etc. En 1964 rechazó el premio Nobel de Literatura. Simultáneamente, mantuvo una constante praxis política defendiendo, en todo momento, la causa de la libertad: tomó parte activa en la lucha por la independencia de Argelia, condenó la intervención soviética en Hungría y Checoslovaquia, presidió el Tribunal Russell; fue impulsor de la revolución estudiantil del mayo del 68 francés. Fue, pues, en todo momento, un intelectual comprometido e inconformista, alternando su actividad teórica (filosófica y literaria) con la acción político-social. Murió, a causa de un edema pulmonar, en el año 1980.

La primera gran obra literaria de Sartre es la novela, escrita en forma de diario, *La náusea*, en el año 1938. En 1939 publicó el libro de novelas cortas *El muro* y, a continuación, las obras de teatro *Las moscas* (1943) y *A puerta cerrada* (1945). En este año fueron publicados, también, los dos primeros volúmenes de su novela *Los caminos de la libertad*, apareciendo en 1949 la tercera parte. Otras obras teatrales fueron publicadas entretanto: *Muertos sin sepultura* (1946), *La prostituta respetuosa* (1946), *Las manos sucias* (1947). Posteriormente aparecen otras dos obras de teatro de suma importancia e interés: *El diablo y el buen Dios* (1951) y *Nekrassov* (1956).

Consideramos también de suma importancia el escrito *Las palabras*, publicado en 1963, que es una autobio-

grafía de lectura ineludible para penetrar en la comprensión de la personalidad del escritor francés.

Dicha obra literaria, rica y abundante, se complementa con sus ensayos y escritos técnicos de carácter filosófico, donde traza las líneas maestras de su pensamiento existencialista, y que, a continuación, vamos a estudiar detenidamente.

La obra filosófica de Sartre es enormemente rica, compleja y variada. Fue un espíritu eminentemente sensible y abierto a las vicisitudes de su época y tal vez por ello su pensamiento experimentó, a lo largo de su trayectoria intelectual, importantes cambios e influencias. Sin embargo, trataremos de demostrar que su obra es mucho más singular y unitaria de lo que en apariencia parece y no existe —por supuesto— ninguna ruptura *epistemológica* * que permita, con fundamento, quebrar a su producción intelectual en dos partes inconexas.

En líneas generales todas las primeras obras del filósofo parisino encuadran perfectamente dentro del marco de la filosofía fenomenológica de Husserl; pretenden ser, de una u otra forma, aplicaciones de la fenomenología a diferentes esferas de la psicología. A este primer período de pensamiento pertenecen sus libros *L'imagination* (1935), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) y *L'imaginaire* (1940).

Sartre conoció a Husserl durante su estancia en la Universidad de Friburgo. La decisiva impresión que el pensamiento husserliano ejerció sobre el filósofo francés se revela en esta anécdota que *Simone de Beauvoir* (su amiga y fiel colaboradora), nos cuenta a propósito de su amigo:

> *Raymond Aron habían pasado un año en el Instituto Francés de Berlín, y al mismo tiempo que preparaba una tesis de historia había estudiado a Husserl. Cuando vino a París habló de este filósofo a Sartre. Pasamos una velada en el Bec de Gaz, en la calle Montparnasse; pedimos como siempre la especialidad de la casa, cócteles al albaricoque. Aron señaló su vaso y dijo: Ves, mi pequeño camarada, si tú eres husserliano puedes hablar de este cóctel y hacer filosofía. Sartre palideció de emoción. Era exactamen-*

te lo que estaba anhelando desde hacía años: hablar de las cosas tal como las tocaba y que ello fuera filosofía.

(SIMONE DE BEAUVOIR: 1961, *Jean-Paul Sartre versus Merleau-Ponty*, p. 141)

BIOGRAFIA DE SARTRE

1905.—Nace en París Jean-Paul Charles Aymard Sartre el 21 de junio.

1907.—Muere su padre. Primeros estudios en el Liceo Henri IV.

1916.—Su madre se vuelve a casar.

1917-1919.—Parte con su madre y su padrastro, el señor Maney, a La Rochelle, en cuyo Liceo sigue sus estudios.

1920-1921.—Bachillerato.

1924.—Entra en la Escuela Normal.

1924-1928.—Escuela Normal.

1929.—Conoce a Simone de Beauvoir y recibe la Agregación con el número uno.

1929-1931.—Servicio militar.

1931.—Es nombrado profesor de Filosofía en Le Havre.

1931-1933.—Le Havre.

1933-1934.—Instituto Francés de Berlín.

1934-1936.—Le Havre.

1936-1937.—Profesor en Laon, cerca de París.

1937-1939.—Liceo Pasteur.

1939.—Movilizado a Nancy.

1940.—Es hecho prisionero en Lorena y enviado a Alemania.

1941.—«Liberado» haciéndose pasar por civil. Liceo Pasteur.

1942-1944.—Liceo Condorcet.

1945.—Viaja a Estados Unidos como corresponsal de *Combat*. Forma parte del comité director de la revista *Les Temps Modernes*.

1946.—Viajes a Estados Unidos, Africa, Escandinavia.

1947.—Grave polémica con los comunistas.

1952.—Culminación de sus relaciones con los comunistas.

1954.—Viaje a la URSS, durante el cual enferma.

1954-1958.—Grave depresión. Trabaja con anfetaminas.

1956.—Condena la intervención soviética en Hungría.

1958.—Toma parte activa por la independencia de Argelia.

1964.—Rechaza el Premio Nobel.

1965.—Adopta a Ariette El Kaïm como hija.

1967.—Preside el Tribunal Russel.

1968.—Toma parte activa junto a los estudiantes en los Acontecimientos de Mayo. Condena la intervención soviética en Checoslovaquia.

1969.—Muere su madre.

1970-1977.—Protesta por la exclusión de Soljenitsne de la Unión de Escritores soviéticos. Rompe con la URSS. Dirige *La Causa du Peuple*. Participa en la fundación de «Secours Rouge». Dirige *Tont*. Participa en diversas manifestaciones con militares maoístas.

1980.—Muere a causa de un edema pulmonar, el día 16 de abril, en el hospital Broussais, de París.

OBRAS MAS IMPORTANTES DE JEAN-PAUL SARTRE

LITERATURA

(1978): *La náusea*, Madrid, Alianza Editorial.

(1969): *El muro*, Buenos Aires, Losada.

(1958): *Las moscas*, Buenos Aires, Losada.

(1982): *A puerta cerrada*, Madrid, Alianza Editorial.

(1983): *Muertos sin sepultura*, Madrid, Alianza Editorial.

(1982): *La puta respetuosa*, Madrid, Alianza Editorial.

(1982): *Las manos sucias*, Madrid, Alianza Editorial.

(1983): *Los caminos de la libertad*, Madrid, Alianza Editorial.

(1982): *El diablo y el buen Dios*, Madrid, Alianza Editorial.

(1982): *Nekrassov*, Madrid, Alianza Editorial.

(1983): *Las palabras*, Madrid, Alianza Editorial.

FILOSOFIA

(1960): *El hombre y las cosas*, Buenos Aires, Losada.
(1971): *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza Editorial.
(1958): *La imaginación*, Buenos Aires, Sudamericana.
(1980): *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur.
(1963): *Marxismo y existencialismo*, Buenos Aires, Sur.
(1950): *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada.
(1960): *Materialismo y revolución*, Buenos Aires, Dédalo.
(1963): *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada.

4.2. La intencionalidad de la conciencia

Con la publicación de *El ser y la nada*, en el año 1943, Sartre nos ofrece una aportación madura y sustancial. La obra, penetrante y de indudable densidad teórica, marca distancias importantes respecto de la fenomenología husserliana. Con ella, Sartre se consagra como un maestro del pensamiento y su libro adquiere resonancia internacional. *El ser y la nada* pretende darnos una *ontología*, una teoría del ser. Por este motivo Sartre dio un subtítulo a la obra denominado: *Ensayo de una ontología fenomenológica.*

El punto de partida de la reflexión sartriana gira en torno a la conciencia. En este sentido, Sartre se mantiene fiel a la tradición filosófica cartesiana de su país, dado que la filosofía de *Descartes* también se inicia partiendo de la conciencia.

El primer carácter de la conciencia es la *intencionalidad*, pues la conciencia siempre es conciencia de algo. La conciencia siempre es conciencia de... Es decir, la conciencia es trascendente. Consiguientemente la conciencia en sí misma carece da contenido, de ser; es, en todo caso, ausencia de ser, vacío, hueco, nada.

Por otra parte, la conciencia es lo que da significado al mundo y a las cosas. Las cosas, empero, existen fue-

ra de la conciencia. Ellas, existen en sí. Mas es la conciencia la que les da un significado instrumental a las cosas que existen fuera de ella.

Veamos un ejemplo. Supongamos un crucifijo de madera. Este objeto existe fuera de la conciencia, en el mundo exterior. Pero lo que sea depende de la conciencia del sujeto que lo vea: Para un cristiano será el símbolo de Cristo y tendrá una significación religiosa; para un escultor, en cambio, puede ser una obra de arte; para un hombre primitivo su significado puede agotarse en ser leña para el fuego o un arma contundente de guerra. El objeto, pues, es el mismo, pero lo que él sea depende de la interpretación que de él dé la conciencia del sujeto que lo percibe.

Mediante este proceso la conciencia confiere sentido a las cosas *sin sentido* del mundo exterior. Todas ellas se convierten en realidades útiles para ciertos fines u objetivos. Y desde la perspectiva de los fines que les confiere la conciencia adquieren, para mí, un determinado sentido.

> *La conciencia es* intencional: *confiere sentido a las cosas en términos de perspectivas y fines.*

4.3. El «en-sí» y el «para-sí»

Si abstraemos todo lo que es debido a la actividad de la conciencia, el mundo queda reducido al *ser-en-sí* (l'en-soi, lo en sí), opaco, macizo, indiferenciado, impenetrable. Algo sin razón, sin causa, sin necesidad, sin sentido.

Frente al *en-sí* se erige el *para-sí* la conciencia (le pour-soi). Respecto al ser-en-sí, denso, pleno, macizo, la conciencia (el para-sí), es aquello por lo que se introduce la negación, anulación, o *neantización*.

Por su naturaleza misma la conciencia es distanciamiento o separación respecto al ser.

El hombre (la conciencia) *es el ser por el que la nada viene al mundo,* nos dice Sartre en *El ser y la nada.*

La conciencia es como una fisura o grieta que se produce en el ser, una distanciación esencial del ser.

DUALISMO SARTRIANO	*ser-en-sí* = ser sin sentido	ser
	ser-para-sí = carencia de ser, conciencia	nada que aspira a ser

La conciencia (para-sí), aun cuando aspire a unirse con el ser (en-sí), está condenada al fracaso, porque existe sólo mediante una continua separación o distanciación del ser-en-sí.

El ser-en-sí y el ser-para-sí no pueden estar unidos en uno.

El hombre (el para-sí), al estar separado de en-sí, no tiene ser, carece de esencia, de naturaleza, y por ello es libre. Su carrera no está predeterminada. No avanza, digamos, como por un par de raíles de los que no pueda salirse.

El hombre es libre porque no ha sido creado para ningún fin, *ni por Dios* (Sartre da por supuesto el *ateísmo,* pues parte de la base de que Dios no existe a pesar de no detenerse en demostrarlo; parece que lo considera como ya suficientemente demostrado por pensadores anteriores), ni por la evolución, ni por ninguna otra cosa.

Simplemente nos encontramos existiendo, y entonces tenemos que decidir que hemos de hacer con nosotros mismos. Como no hemos sido creados para hacer nada en concreto, ni para realizar ningún fin, *cada hombre deberá buscarse un fin propio,* un objetivo propio, válido solamente para él, y realizar su *proyecto particular,* que tiene un valor meramente subjetivo.

No hay, por tanto, valores establecidos trascendentes y objetivos para nosotros. Sartre señala que, en todo caso, el único fundamento de los valores es la libertad humana, y que no puede haber una justificación externa y objetiva para los valores que yo elija.

En síntesis el razonamiento de Sartre sería el siguiente:

- Si *Dios* existiera, estaríamos todos obligados a comportarnos de determinada manera y a cumplir las mismas normas (leyes) objetivas.
- Si existiera una *naturaleza* (esencia) humana, *común* a todos los hombres, todos deberíamos comportarnos del mismo modo y realizar el mismo fin.
- Pero no existe Dios.
- Tampoco existe una naturaleza o esencia humana previa a su existencia.
- Luego el hombre no está obligado a comportarse de determinada forma, a vivir de determinada manera, por ninguna fuerza natural o sobrenatural.
- Luego el hombre es libre.

4.4. La libertad

El hombre es total y absolutamente libre. No somos libres para no ser libres. Estamos, dice Sartre, *condenados a ser libres*.

¿Cómo explicar esto? ¿Acaso Sartre ignora los condicionamientos de la existencia humana? Indiscutiblemente no es éste el caso. Pero *los condicionamientos y obstáculos* que aparecen al hombre, nos dice Sartre, se los *crea también libremente el mismo hombre* en función de los proyectos que previamente él ha trazado.

Tratemos de explicar esto con un sencillo ejemplo. Deseo ir a estudiar a Londres, pero no tengo el dinero necesario para el viaje y para financiar la estancia y estudios. Me enfrento con obstáculos y condicionamientos que coartan mi libertad. Pero esto es así porque yo he hecho previamente el libre proyecto de estudiar en una universidad inglesa. Si libremente hubiese elegido quedarme en mi ciudad natal y realizar en ella estudios de formación profesional para los que sí tengo dinero, mi situación financiera no me parecería ya en absoluto un obstáculo, o por lo menos no uno insuperable.

Además, la libertad del hombre no es para elegir su ser, sino su manera de ser.

Por ejemplo, el proletariado está condicionado por su clase social. Pero puede asumir su condición de muy diversas maneras. Hay muchas maneras de ser proletario. Uno puede aceptar resignadamente su condición de proletario, o tomarla como una humillación, o rebelarse contra ella. Esta pluralidad de opciones rebela la libertad del hombre frente a su medio y a su condición.

Por los *actos* que vamos realizando en la vida, nos vamos haciendo de una determinada manera, vamos adquiriendo una determinada esencia a lo largo de la existencia. Primero es la existencia y después la esencia. Cada persona, a través de sus actos, a lo largo de su existencia, realiza una determinada esencia.

No hay, digamos, temperamentos natos de cobarde, o valeroso o generoso. Uno, por sus actos, se hace cobarde o mezquino u honrado.

De la libertad absoluta se derivan varias implicaciones:

a) La responsabilidad

La ausencia de cualquier tipo de *determinismo* orgánico, teológico, fisiológico o social, hace que el hombre sea plenamente responsable del *modo de ser* que vaya adquiriendo a lo largo de su existencia. Esto resulta incómodo e intranquiliza a la gente. La libertad no resulta cómoda y la gente querría no ser libre para vivir de manera más desenfadada:

> *la gente se sentiría segura y diría: bueno, somos así, y nadie puede hacer nada; pero el existencialista, cuando describe a un cobarde, dice que el cobarde es responsable de su cobardía. No lo es porque tenga un corazón, un pulmón o un cerebro de cobarde; no lo es debido a una organización fisiológica, sino que lo es porque se ha construido como hombre cobarde por sus actos.*
>
> (SARTRE: 1980, *El existencialismo es un humanismo*, página 39)



Sartre.

b) La angustia

La libertad, tal y como la entiende Sartre, es la causa de una gran angustia. Para el hombre que cree en unas normas objetivas, válidas para todos, acerca de lo bueno y lo verdadero (moral católica, protestante, musulmana, etc.), entonces su elección se beneficia de cierta seguridad en cuanto que si escoge lo que dice la norma está convencido de que su elección es buena, y si escoge lo contrario está convencido de que la elección es mala.

El hombre de la moral tradicional, que cree en *normas objetivas* válidas para todos, sabe siempre lo que tiene que hacer y se siente seguro y tranquilo.

En cambio, como el existencialista no cree en normas objetivas, en reglas generales válidas para todos, no tiene ningún sentido de referencia, y él bajo su propia responsabilidad tiene que crear sus normas, y cuando ha realizado una elección no puede tener la seguridad de si es buena o mala la decisión y esto es lo que crea angustia.

Cuando, durante la segunda guerra mundial, un joven pidió a Sartre que le aconsejara si debía permanecer en Francia para cuidar a su madre, separada de su padre colaboracionista y cuyo otro hijo había sido muerto, o debía tratar de escaparse a Inglaterra para unirse a las Fuerzas Francesas Libres, Sartre rehusó el dar una respuesta. Nadie puede dar una respuesta a otro. El joven, en medio de su radical soledad, tenía que crear su propia escala de valores, válida sólo para él, y en función de la misma tomar la decisión correspondiente.

c) El compromiso

La angustia, además, aumenta si tenemos en cuenta que nosotros nunca decidimos sólo para nosotros mismos, sino al mismo tiempo para todos los demás.

Al tomar una decisión no nos comprometemos sólo nosotros, sino todos los hombres y, por tanto, hay una gran responsabilidad y angustia en el modo en que

nosotros nos decidimos y en la manera como desciframos el universo.

d) La mala fe

Puede ocurrir, de hecho ocurre, que muchos hombres ante el miedo a la angustia que produce el vacío de una elección auténtica, tratan de *engañarse a sí mismos,* adoptando alguna forma de determinismo, cargando la responsabilidad —que en el fondo siempre es mía— sobre algo ajeno a mí mismo, ya sea Dios, o la herencia, o el ambiente, o cualquier otra cosa.

No se trata de mentir a otro (en el plano del en-sí), sino de mentirme a mí mismo (plano del para-sí), de *autoengañarme.* Entonces se cubre con un velo o enmascara la total libertad, que da origen a la angustia, esa especie de vértigo de la libertad total.

Sartre da dos ejemplos concretos de casos de mala fe. Primero nos describe a una muchacha que está sentada con un hombre del que ella sabe muy bien que desearía seducirla. Pero cuando él toma su mano, ella intenta evitar la dolorosa necesidad de tomar la decisión de aceptarlo o rechazarlo, pretendiendo no darse cuenta, dejando su mano en la de él como si no fuera consciente de la situación. Pretende ser un objeto pasivo, una cosa, y no lo que realmente es, un ser consciente que es libre.

El segundo ejemplo es el de un camarero de café que realiza su tarea con un exceso de amabilidad. Está representando a la perfección, sin fallo alguno, *su papel.* La mala fe reside en que está intentando identificarse por completo con el rol de camarero, disolviendo su yo singular único, específico, en el papel común del camarero. Pero él no es esencialmente un camarero, pues ningún hombre es esencialmente nada.

e) Autenticidad

Frente a la evasión en la mala fe, Sartre propone la autenticidad como guía de conducta para cada hombre. La autenticidad consiste en aceptar el hecho de

la libertad absoluta con la consiguiente angustia y responsabilidad que comporta, con la completa conciencia de que nuestras elecciones individuales no son determinadas por nada exterior o interior a nosotros mismos.

4.5. El absurdo

Ya hemos dicho que el hombre, el para-sí, que es vacío de ser, aspira a alguna forma de en-sí, aspira a ser-en-sí, pero conservando su realidad de para-sí.

Es decir, *el hombre aspira al proyecto ideal de llegar a ser el en-sí-para-sí*. Y este ideal coincide con el concepto con que la filosofía siempre ha definido a Dios, ser consciente autofundado. Por ello Sartre dirá que:

> *ser hombre es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios.*

Pero, desgraciadamente, la idea de Dios es contradictoria:

> *Porque la conciencia es precisamente la negación del ser. Si la conciencia fuese ser dejaría de ser consciencia, y si el ser fuese conciencia dejaría de ser ser.*

De ahí que Sartre saque la conclusión de que el hombre es un ser absurdo, una pasión inútil:

> *El hombre es una pasión inútil. Ni el nacer ni el morir tienen sentido.*

El sin sentido, el absurdo de la existencia, produce en el hombre un sentimiento muy característico: *la náusea.*

La náusea es el sentimiento que el hombre experimenta hacia lo real, cuando adquiere plena conciencia de que está desprovisto de razón de ser, de que es absurdo. Cuando el protagonista de la novela *La náusea*

experimenta dicho estado de ánimo, lo describe de la siguiente forma:

> *Esto hace dar vueltas al corazón y todo alrededor nuestro parece flotar...: Es la «náusea». Porque todo es gratuito, se tiene la impresión de que todo es superfluo. Y mi abúlico-yo, lánguido, impúdico, digestivo, agitado por negros pensamientos —yo también era superfluo—... Soñaba vagamente en suprimirme para aniquilar al menos una de estas existencias superfluas. Pero mi misma muerte hubiera sido superflua. Superfluo mi cadáver, mi sangre sobre estos guijarros, entre estas plantas, al fondo del jardín sonrientes. Superflua mi carne roída, sobre la tierra que la hubiera recibido, y mis huesos, en fin, despojados, pelados, limpios y netos como los dientes, hubieran sido superfluos: incluso yo mismo para la eternidad.*
>
> *¿Puede, al menos, el hombre buscar apoyo en las cosas? No: le son indiferentes, incapaces de darle una explicación: «Mi mano está crispada sobre el mango del cuchillo de postre. Siento este mango de madera negra. Es mi mano quien lo tiene. Personalmente, yo preferiría dejar este cuchillo tranquilo: ¿para qué tocar siempre alguna cosa? Los objetos no están hechos para tocarlos. Es mucho mejor dejarse escurrir entre ellos, evitándolos lo más posible. Algunas veces, tomando uno en la mano, se ve obligado a dejarlo rápidamente... ¡Esta es la náusea! Ahora mismo yo sé que existo —que el mundo existe— y sé que sé que el mundo existe. Esto es todo. Pero da lo mismo. Es raro que todo me dé igual. Tengo miedo.»*
>
> (SARTRE: 1978, p. 164)

4.6. Sartre y Heidegger

Es indiscutible la influencia heideggeriana en la concepción de Sartre del hombre como *proyecto*, pero la concepción de la nada y la libertad que ambos defienden es marcadamente dispar. La nada de Heidegger como el *velo del ser* es radicalmente distinta de la nada sartriana que no nos puede revelar ni puede revelarse como nada más que lo que efectivamente es: la nada. *Y mientras que para Heidegger es el ser el que otorga*

sentido a la libertad y a la nada, en Sartre el ser y la libertad reciben su sentido de la nada.

Y aunque por su posición negativa frente a la metafísica clásica esencialista podemos encontrar puntos claros de afinidad entre ambos pensadores existencialistas, si se considera su aporte positivo, las discrepancias son profundas. Heidegger evita aproximar la *ec-sistencia* a la existencia escolástica e invertir su lugar jerárquico en el orden finito. Esto, empero, es precisamente lo que Sartre hace. Si en la escolástica la esencia es previa a la existencia, en Sartre la existencia antecede a la esencia. El hombre, pues, en Sartre, no es, como para Heidegger, testigo *(Zeuge)* del ser, sino su productor *(Erzeuger)*.

> *En la filosofía de Sartre la nada se presenta bajo una forma más parecida a la negatividad hegeliana que a la nada como modo inicial de aparición del ser en el Dasein.*

Sartre define la actividad de la conciencia bajo forma negativa y con esto sigue fiel, sin duda, con la afirmación hegeliana de que el espíritu es negatividad y que lo que sostiene todas las cosas es la negatividad propia del ser finito.

Con todo esto queremos resaltar que el sistema filosófico de *El ser y la nada* (sin duda la obra capital de Sartre) es profundamente singular y se desmarca claramente —cosa que tal vez no ocurría en sus escritos anteriores— tanto del pensamiento de Husserl cuanto del de Heidegger, logrando crear así un sistema *ontológico* propio y rigurosamente lógico. Sólo una lectura superficial e incompleta de Sartre puede haber inducido a algunos a afirmar que todas las ideas filosóficas sartrianas las ha tomado de otros pensadores alemanes; o a otros, a sostener con infundada arrogancia que

> *su filosofía es más una alucinación de imágenes y torbellino verbal que una estructura de pensamientos.*
>
> (Fabro: 1965, *Historia de la filosofía*, II, p. 523)

Lo cual, sin embargo, no significa que su ontología no presente ciertas afirmaciones de dudosa legitimidad (¿Es lícito, por ejemplo, sostener que el *ser-en-sí* es plenitud, opacidad, inmovilidad absoluta?), o algunos aspectos acerca de los cuales no se da explicación plenamente satisfactoria (¿Cómo, por ejemplo, explicar que del *ser-en-sí* inmóvil, pleno, compacto, se produzca una descompresión o fisura que haga aparecer la nada de la conciencia?)

4.7. La segunda fase del pensamiento sartriano: ¿proteísmo o síntesis?

A partir del año 1949, Sartre da un giro importante a su pensamiento filosófico-político y se hace marxista. *Los comunistas y la paz* (1955) y *El fantasma de Stalin* (1956), revelan ya claramente el viraje intelectual del existencialista francés. Dichas ideas toman cuerpo definitivo en su obra sistemática *Crítica de la razón dialéctica*, publicada en 1960.

Como sabemos, Sartre intenta en esta obra revisar el pensamiento marxista enriqueciéndolo con su filosofía existencialista. Sartre sostiene que su pensamiento existencialista se ha desarrollado como ideología al margen, pero no en contra, de la verdadera filosofía de nuestro tiempo que es la marxista. Pero, por otra parte, el *marxismo* contemporáneo se ha esclerotizado y deshumanizado al convertir al hombre en un producto que se explica desde el exterior por medio de leyes abstractas y objetivas. El marxismo ha envejecido pero puede recobrar, de nuevo, toda su vitalidad asimilando el fundamento *antropológico* que le brinda el existencialismo sartriano.

La ambivalencia metodológica que Sartre postula, en su intento de síntesis entre la *ideología* existencialista y la filosofía marxista, no ha escapado a los críticos más sagaces. Resulta que una doctrina que en un principio quiere integrarse al marxismo, termina autopostulándose como fundamento de éste.

¿Cuál es la relación que existe entre *El ser y la nada*

y la *Crítica?* ¿Hay ruptura o continuidad de planteamientos ontológicos y antropológicos entre una y otra obra? ¿El último Sartre niega o reafirma al primer Sartre? ¿Metamorfosis o síntesis?

La cuestión —sin duda— ha levantado (y levanta aún) amplia y viva polémica en la literatura filosófica occidental. Unos esgrimen argumentos más o menos alambicados para respaldar la tesis de Audry que da por sentado que

> La «Crítica» es en esencia una continuación natural de los presupuestos de «El ser y la nada».
>
> (AUDRY: 1966, *Jean-Paul Sartre et la réalité humaine*)

Otros, empero, con nuevas sutiles elucubraciones pretenden corroborar el planteamiento de Pietro Chiodi que sostiene que entre las dos obras hay una evidente ruptura categorial y temática (CHIODI, 1969). Incluso algunos han visto en Sartre al prototipo de hombre *proteico.* Tal es el caso de Robert Jay Lifton que por la proliferación de sucesivos cambios y mutaciones que Sartre experimentó a lo largo de su vida evocaba la imagen de *Proteo,* dios mitológico que no podía permanecer estable y siempre mudaba de forma y se metamorfoseaba continuamente en serpiente, pantera, árbol, dragón, etc.

La verdad es que Sartre, con una perspectiva más amplia, plantea el problema en forma mucho más profunda escapando al angosto dilema de plantear la cuestión en términos de continuidad o ruptura. En esencia la *Crítica* representa un gigantesco esfuerzo ontológico para alcanzar la *síntesis* de las dos concepciones, la cual no significa la mera fusión en unidad de dos doctrinas filosóficas aparecidas independientemente una de otra, sino el surgimiento histórico de una de ellas (el existencialismo), como un momento —al principio independiente— que busca después la integración a través del movimiento histórico social. El surgimiento de la ideología existencialista, en un plano histórico, sobre un fondo marxista, posibilita la *síntesis* final de ambas. Lo cual no está en absoluto reñido con el hecho consumado de que la atmósfera de *El ser y la nada*



Dibujo de Robert Lapalme.

sea evidentemente distinta de la *Crítica*, en cuanto en la primera el plano fundamental corresponde al *para-sí* absolutamente libre y desarraigado, mientras que en la *Crítica* el protagonismo lo asume el movimiento dialéctico de la historia y la acción concertada del grupo para trascender una determinada situación socioeconómica. Mas esto no se gira en contra de Sartre, sino todo lo contrario, en cuanto a indicio inequívoco de que la *síntesis* no es mera continuidad del momento ante-

rior. Y tal vez la polémica Chiodi-Audry no sea otra cosa que una clara revelación de que las perspectivas de ambos se centran unilateralmente o en el aspecto de ruptura, o en el aspecto de continuidad, que el nuevo sistema filosófico sartriano conserva en su seno de los elementos anteriores sobre los que ha asumido la *síntesis final.*

Quizá —a causa de todo esto— sólo desde dentro de la perspectiva en que Sartre se sitúa pueda hoy comprenderse el significado último de la polémica por él originada, atisbarse la solución dialéctica a la misma, e iluminar ámbitos aún inexplorados para la comprensión ontológica del hombre y su historia.

Quien dirige una mirada retrospectiva a su vida pasada, en particular cuando así lo hace en la vejez, experimenta una sensación singularmente ambigua. Le parece que concluye algo que aún sigue, sin embargo.

Es propio de la filosofía que, cuanto más verdadera llega a ser, tanto menos puede redondearse y alcanzar cabal desarrollo en el tiempo.

El sujeto pensante, cuando ha llegado a viejo es cuando menos se siente acabado. Como decía Kant: Cuando hemos llegado al punto donde podemos comenzar de veras, tenemos que irnos y dejar que se haga cargo otra vez el principiante.

Se tiene conciencia de no haber dicho aún lo esencial, de no haber dado aún con lo decisivo que se anuncia.

La mirada retrospectiva filosófica se torna, así, un mejor punto de partida para planear la labor futura.

(JASPERS: 1964, *Autobiografía filosófica*, p. 109)

5

Karl Jaspers

5.1. Vida y escritos

Karl Jaspers nació el año 1883 en la ciudad alemana de Oldemburgo (Baja Sajonia), en el seno de una familia luterana. Realizó estudios de Derecho y Medicina y en 1909 se doctoró en medicina con una tesis sobre criminología. Ejerció, a continuación, como psiquíatra en la ciudad universitaria de Heidelberg. En el año 1916 fue nombrado profesor extraordinario de psicología en dicha universidad. Por fin, en 1921, ganó la cátedra de filosofía de la Universidad de Heidelberg. A partir de este momento desarrolló una fecunda actividad como escritor. En 1937 fue destituido de su cátedra por el gobierno nazi, en 1945 fue repuesto en su anterior función docente y, en 1948, emigró a la Universidad de Basilea donde ejerció hasta su jubilación en el año 1961. Murió en el año 1969 rodeado de honores y galardonado con distintos premios.

Los datos biográficos apuntados nos muestran, con clara evidencia, una personalidad intelectual polifacética y dinámica. A través de la criminología y de la medicina, fue evolucionando, después de pasar por la psi-

quiatría y la psicología, hasta el dominio de la filosofía donde consiguió un prestigio y reconocimiento universal.

Su primera obra importante, *Psicopatología general*, publicada en el año 1913, recoge su experiencia adquirida durante los ocho años de su estancia en la clínica psiquiátrica de Heidelberg. En este libro se manifiesta ya claramente su inclinación filosófica mediante el uso del método fenomenológico aplicado, en este caso, al servicio de una psicología descriptiva.

Después de la primera guerra mundial publicó *Psicología de las concepciones del mundo* (1919). Esta obra, que recoge el material de sus clases de psicología en la universidad, se presenta como un estudio que plantea ya cuestiones fundamentales de la filosofía de la existencia: el movimiento de la libertad autocreadora, la realidad temporal de la existencia, las situaciones límite a las que el hombre no puede escapar, etc. En muchos aspectos se adelanta, incluso, a la temática de *Ser y tiempo* de Heidegger y a la del *Diario metafísico* de Gabriel Marcel, ambas aparecidas ocho años después.

Pero la exposición madura y definitiva del pensamiento de Jaspers se encuentra en un libro de título humilde llamado *Filosofía*, escrito en el año 1936, que consta de tres partes. En el mismo año publica un libro de contenido político: *La situación actual de nuestra época*. En la misma línea del pensamiento político publicó, posteriormente, las obras: *La culpabilidad alemana* y *Razón y sinrazón de nuestro tiempo*. Por otra parte, la temática filosófica existencial de *Filosofía*, se completó y desarrolló en otros escritos ulteriores tales como: *Razón y existencia*, *Nietzsche* o *La filosofía de la existencia*.

Merecen especial mención, además, otros dos libros que tratan de la dimensión temporal del hombre, sobre su historia y su problemático futuro: *Origen y meta de la historia* (1949) y *La bomba atómica y el porvenir del hombre* (1958). En ambas el autor interroga en profundidad al hombre para que adquiera conciencia de lo que es ahora, de lo que fue en el pasado y, sobre todo, de lo que le espera y le amenaza en el futuro.

En una obra más reciente, titulada *Libertad y reunificación*, el autor estudia las relaciones entre la filosofía y la política.

Karl Jaspers dejó, pues, para la posterioridad una obra tan abundante como variada, pero que presenta una notable solidez y cohesión íntima.

BIOGRAFIA DE KARL JASPERS

1883.—Nace en Oldenburg (Baja Sajonia), el día 23 de febrero.

1901.—Examen de fin de estudios secundarios.

1902.—Estudia Derecho en Heidelberg y Munich; Medicina en Berlín, Göttingen y Heidelberg.

1908.—Finaliza estudios de Medicina en Heidelberg.

1909.—Doctorado en Medicina con una tesis sobre criminología.

1910.—Matrimonio con Gertrudis Mayer, de origen judío.

1909-1915.—Asistente en la clínica psiquiátrica de Heidelberg.

1916.—Consigue el puesto de profesor extraordinario de psicología en la Universidad de Heidelberg.

1919.—Publica *Psicología de las concepciones del mundo.*

1921.—Nombrado catedrático de Filosofía en la Universidad de Heidelberg.

1932.—Publica su gran obra: *Filosofía.*

1937.—El régimen nazi le aparta de la cátedra en la universidad.

1945.—Se reintegra a sus funciones de catedrático.

1947.—Galardonado con el premio Goethe de la ciudad de Francfort.

1948.—Profesor titular de la cátedra de Filosofía en Basilea.

1958.—Galardonado con el premio de la Paz, de la Librería Alemana. Premio Erasmo.

1961.—Jubilación.

1962.—Premio de la Fundación Oldenburg.

1969.—Fallece el día 26 de febrero.

OBRAS DE KARL JASPERS

(1951): *Psicopatología general*, Buenos Aires, A. Bini y Cía.

(1967): *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos.

(1977): *Escritos psicopatológicos*, Madrid, Gredos.

(1958-59): *La filosofía*, dos vols., Madrid, Revista de Occidente.

(1933): *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Barcecelona, Labor.

(1948): *¿Es culpable Alemania?* Madrid, Nueva Epoca.

(1953): *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México, F. C. E.

(1958): *Filosofía de la existencia*, Madrid, Aguilar.

(1963): *Razón y existencia*, Buenos Aires, Nova.

(1951): *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente.

(1963): *Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana.

(1958): *Descartes y la filosofía*, Buenos Aires, Leviatán.

(1958): *La bomba atómica y el porvenir del hombre*, Madrid, Taurus.

(1953): *La fe filosófica*, Buenos Aires, Losada.

(1964): *Autobiografía filosófica*, Buenos Aires, Sur.

(1969): *Libertad y reunificación*, Folia Humanística.

(1960): *Esencia y forma de lo trágico*, Buenos Aires, Sur.

(1972): *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Madrid, Gredos.

5.2. La filosofía existencialista de Jaspers: «Dasein» y «Existenz»

Las líneas maestras que vertebran el pensamiento existencialista de Karl Jaspers se encuentran (ya lo hemos apuntado antes), en su obra *Filosofía*.

En este libro Jaspers contrapone la existencia a lo que ella no es y en particular al *Dasein*. La existencia no es el *Dasein*. Esta palabra que en alemán significa existencia, estar presente, estar ahí o ser ahí, es rechazada por Jaspers cuando se trata de hablar de la existencia humana. Para ésta Jaspers prefiere utilizar una palabra distinta: *Existenz* ¿Qué diferencia existe, pues, entre *Dasein* y *Existenz?* Veámoslo.

El *Dasein* es, para Jaspers, la realidad empírica, los acontecimientos tal como se producen y manifiestan en el mundo *fenoménico* *. Aplicado al hombre hace referencia al desarrollo de sus circunstancias en la realidad espacial y temporal del mundo. Apunta a la realidad objetiva en la que el hombre se halla inmerso, sometido a leyes y normas inquebrantables. Se trata de lo que entendemos por el mundo, que como tal es objeto de estudio por parte de la ciencia. El hombre, en cuanto forma parte del mundo, está sometido a las leyes rigurosas de su devenir y no es libre. Continuamente el hombre se encuentra limitado por la realidad objetiva del *Dasein* al que pertenece ineluctablemente.

El hombre se encuentra circunscrito, limitado, situado en el *Dasein;* mejor dicho, el hombre es *Dasein*, pero no se agota en el *Dasein*. En cuanto soy, yo soy *Dasein*, pero mi existencia no se agota en el ser, sino que se prolonga en el poder ser o en el deber ser.

La existencia más que ser es posibilidad de ser. Así mi *Dasein* no es mi existencia, pero el hombre en el *Dasein* es existencia posible. El *Dasein* es o no es; la existencia, dado que es posible, avanza hacia el ser o bien hacia la nada.

Yo me encuentro necesariamente circunscrito en la realidad objetiva del *Dasein*, pero desde esta realidad espacio-temporal levanto libremente un proyecto para realizarme en el futuro, eligiendo autónomamente mi existencia *(Existenz)*.

La ciencia se ocupa del estudio del *Dasein* y descubre sus leyes y establece sus normas de funcionamiento y desarrollo. Pero la existencia *(Existenz)* escapa al dominio de la ciencia dado que no pertenece al reino del ser, sino al del poder ser; no pertenece al mundo de

la necesidad, sino que es libertad; no es realidad fáctica sino proyecto lanzado sobre el vacío. La existencia, pues, no es aprehensible por el pensamiento, burla los dominios de la ciencia y del saber. La existencia no puede ser pensada por la razón. La existencia se escabulle para quien quiera encontrarla por el camino de la razón puramente objetiva.

Jaspers no niega, pues, el valor de la ciencia. La ciencia se apuntala sobre fundamentos sólidos y rigurosos. Puede, por ello, abarcar y aprehender todos los objetos extendidos en los dominios del *Dasein*, pero se estrella impotente ante la realidad del *Existenz*.

Pero, si no puedo conocer la existencia, ¿cómo afirmo su realidad? Pues porque yo puedo tener experiencia de su existencia, puedo experimentar (aunque no conocer científicamente) su existencia. Yo me experimento existiendo en el acto de elección propio de mi libertad. Cuando dejo de pensarme y actúo autónomamente, desde el centro propio de mí mismo, experimento mi existencia como realidad insoslayable.

Así la existencia se manifiesta en el acto de la libertad; la existencia, mejor dicho, es libertad. Cuando pienso soy sujeto pasivo y no me manifiesto a mí mismo; cuando me dominan los impulsos o las emociones tampoco irradia el centro de mi propia subjetividad. En todos estos casos, dominado por el pensamiento, los instintos o las emociones, permanezco en el nivel objetivo del *Dasein* como ente despersonalizado y sujeto pasivo. Sin embargo, mediante el ejercicio del acto de libertad, adquiero el protagonismo de mi propia existencia. Soy yo quien decide sobre mí mismo. Del plano de la realidad he saltado al de la posibilidad; he dejado de ser *Dasein* para devenir *Existenz*. Se ha producido el milagro del comienzo absoluto incondicionado, soy por fin origen, fuente, principio de libre espontaneidad para lanzarme hacia el vacío de mi propio devenir.

Soy, pues, cuando elijo; no cuando me limito a pensar. El *cogito, ergo sum* (pienso, luego existo) de Descartes debería sustituirse, en la filosofía de Jaspers, por el *Eligo, ergo sum* (elijo, luego soy).

«DASEIN» Y «EXISTENZ» EN JASPERS	
«DASEIN»	«EXISTENZ»
El dato de lo que hay.	Lo posible.
Lo que es.	Lo que no es, pero puede ser o debe ser.
Es en el tiempo.	En el tiempo es más que el tiempo.
Reino de la necesidad (determinismo).	Reino de la libertad (autonomía).
Dominio del pensamiento (ciencia).	Dominio de la acción.

5.3. La libertad

El hombre puede ejercer o no la libertad. Se encuentra ante dos opciones netamente definidas. Puede renunciar al ejercicio de la libertad y permanecer, a causa de ello, encerrado en los dominios del *Dasein*. En tal caso el hombre lleva una vida inauténtica dejándose arrastrar, como las cosas o los animales, por el imperio de la necesidad. Por el contrario, si el hombre acepta y ejerce su libertad potencial, entonces se arranca de los determinismos del *Dasein* y se convierte en protagonista activo de su existencia.

En la obra de Jaspers hay, de hecho, un llamamiento al hombre concreto para que no *exista* simplemente como *Dasein*, sometido pasivamente a los contenidos del mundo exterior, sino que trate de buscar en su libertad una base de actividad personalísima y por medio de una entrega incondicionada trate de realizarse y configurarse a sí mismo y conseguir la autenticidad; en una palabra, trate de existir como persona humana *(Existenz)*.

El paso del Dasein, *existencia individual impersonal, al* Existenz, *existencia autónoma personal, requiere ineludiblemente el ejercicio decidido de la libertad.*

Pero la libertad no se puede demostrar con argumentos lógicos, especulando con la razón. Todo intento de demostrar racionalmente la libertad está condenado al fracaso. Sin embargo, en el hecho de que el hombre se formule la pregunta ¿soy libre?, se constata ya la realidad inequívoca de la libertad humana. Pues si el hombre se formula el problema de la libertad es que posee ya previamente el sentido de la libertad. Si el hombre se pregunta por la libertad es porque la siente dentro de él como realidad inequívoca. La libertad no se demuestra; su existencia se constata en su presencia y en su ejercicio. La libertad no se demuestra por mi inteligencia, sino por mi actividad personal.

5.4. Libertad y necesidad

Para Jaspers libertad y necesidad forman una unidad indisoluble y se complementan en la existencia personal. En el acto libre se concentra, se manifiesta, se realiza mi ser más profundo. La libertad es, pues, necesariamente, mi realidad más íntima. Y esta necesidad nada tiene que ver con la necesidad del determinismo que impide la acción autónoma del sujeto a causa de imposiciones exteriores. *Ser libre* es ser uno mismo, *es actuar necesariamente de acuerdo con lo que uno es*. Libertad es fidelidad a sí mismo.

Por otra parte, mi propia libertad se impone cadenas a sí misma, pues lo que ella ha hecho en el pasado deviene un condicionamiento para mis decisiones presentes y encauza mi porvenir. Desde este punto de vista, resulta obvio que libertad y necesidad se implican mutuamente y forman una solidaria unidad.

La libertad, tal como la concibe Jaspers, no es, pues, la llamada *libertad de indiferencia:* capacidad para decidir sobre sí mismo, independientemente de toda necesidad exterior o interior. La libertad para Jaspers responde, por el contrario, a la fidelidad a una necesidad del ser interior de uno mismo que se manifiesta operativamente, y es en función de ésta que se realiza la elección futura.

No obstante, la fidelidad a la necesidad del ser in-

timo no anula la libertad, pues en ella se manifiesta la persona misma en lo que de más propiamente personal tiene. Libertad es fidelidad a los resortes que necesariamente emanan de mi propia personalidad.

Una vez más el pensamiento se estrella frente a esta realidad existencial. Para el pensamiento, libertad y necesidad se excluyen mutuamente: libertad es ausencia de necesidad, y necesidad es ausencia de libertad. No hay conciliación posible entre ambas para la razón. Sin embargo, en el plano de la acción (más allá del orden estrictamente conceptual) hemos visto cómo se exigen mutuamente ambas realidades. La realidad existencial es paradójica, antitética y se desenvuelve y manifiesta por la tensión abierta, por la confrontación manifiesta, entre libertad y necesidad. Las dos son, simultáneamente, complementarias y contradictorias.

De la confrontación entre libertad y necesidad surge, para Jaspers, la realidad de lo que él llama *la falta*. La libertad es la causa de la falta, una especie de pecado original propio de la naturaleza humana, a la que ningún hombre puede escapar. Pues la libertad, por su propia esencia, quiere ser ilimitada, sin medida, se quiere realizar enteramente, de forma incondicionada. Pero esta tendencia al absoluto está condenada al *fracaso*, dado que, nos guste o no, estamos anclados en el seno del *Dasein* y topamos con los límites del mundo exterior, de las cosas y las personas que nos rodean. En esta tendencia al absoluto de la libertad que busca lo incondicionado se encuentra el meollo de nuestra falta, de nuestro pecado original, que nos hará caer forzosamente en el fracaso. Pues la existencia quiere lo imposible: la libertad incondicionada, la apertura infinita en el seno de la infranqueable finitud limitativa del *Dasein*.

5.5. La comunicación

El tema de la comunicación vertebra, de par en par, la realidad de la existencia humana. En efecto, para Jaspers el hombre no se realiza, como existente, de forma aislada. Yo no soy más que con y por los demás.

Empero la palabra *comunicación* puede dar lugar a malentendidos. Cuando se lee la palabra por primera vez se interpreta la palabra *comunicación* en el sentido que se le da habitualmente, es decir, una *transmisión* que un individuo hace a otro de lo que él sabe o conoce. Pero Jaspers habla de comunicación en un sentido más profundo. La mera transmisión de conocimientos o saberes se mueve en el plano del *Dasein* y no penetra en la existencia. Para el *Existenz* importa lo que se es, no lo que se tiene.

Por otra parte, cabría interpretar la comunicación como transmisión, no de conocimientos, sino de emociones o de sentimientos unánimes. Es decir, podría interpretarse la comunicación como *fusión* de dos seres en la comunión de sentimientos. Pero tampoco es éste el sentido que la comunicación tiene en Jaspers, pues es evidente que aquellos sentimientos que son comunes a dos o más personas, se apartan de aquello que es personal mío, propio de mi existencia única e irrepetible, que me permite avanzar hacia el plano de mi existencia personalísima *(Existenz)*.

Tampoco, por otra parte, puede identificarse la comunicación jaspersiana con la experiencia singular del *amor erótico*, pues éste afecta a la sensibilidad, a la imaginación, a la sensualidad corporal que constituyen dimensiones del *Dasein*.

La verdadera comunicación sólo es posible por mediación de aquellos actos propios de la libertad incondicional que, como hemos visto, constituyen el fondo más íntimo de mi existencia.

En la verdadera comunicación lo que me atrae no es algo que el otro pueda tener (ciertas ideas a transmitir, ciertas emociones a compartir, ciertos placeres a proporcionar), *sino lo que él propiamente es en su libre manifestación*.

En la comunicación en-frente de mi libertad yo quiero encontrar otra libertad, en-frente de mi *yo* otro *yo*, con el cual yo pueda entrar en relación y luchar, con el cual yo pueda oponerme y unirme.

Cuando dos seres están en comunicación se entregan por entero, llegan hasta el fondo de sí mismos, se abren plenamente el uno al otro sin reservas para de-

jarse penetrar, reformar o corregir si es necesario. Ambos arriesgan todo su ser personal en la comunicación, dado que pueden salir profundamente transformados. Se rompen todos los lazos objetivos del *Dasein* y, por ende, se sienten plenamente libres para experimentar por simpatía el fondo original y la verdad del otro. Llegados a este nivel de intimidad y apertura, por la comunicación en profundidad, la libertad del otro me revela mi propia libertad, la existencia del otro desvela mi propia existencia. Necesito, por tanto, mantener la libertad del otro para que, frente a ella, se manifieste la mía propia. Y, por la misma razón, requiero de su existencia personal para que frente a la singularidad de la suya se revele la singularidad de la mía.

Comunicación no equivale, pues, a fusión. Toda comunicación exige dos seres distintos, opuestos, que permanecen siempre autónomos a lo largo de todo el proceso comunicativo. Y si, por azar, llegaran a la fusión, el proceso comunicativo se desvanecería por completo.

5.6. La Trascendencia

La existencia en la libertad me abre a la Trascendencia. Por supuesto que cuando Jaspers habla de Trascendencia se refiere a Dios, pero este Dios no es el de los filósofos *teístas* *, ni el de las Iglesias basadas en el testimonio de la Revelación.

La filosofía y la religión han querido dar pruebas racionales de la existencia de Dios, pero para Jaspers Dios, igual que antes la libertad, no puede ser abarcado por la razón. Es más, la Trascendencia, al no encontrarse en el plano del *Dasein*, no puede ser pensada mediante conceptos o ideas, y es del todo inaccesible para la razón humana.

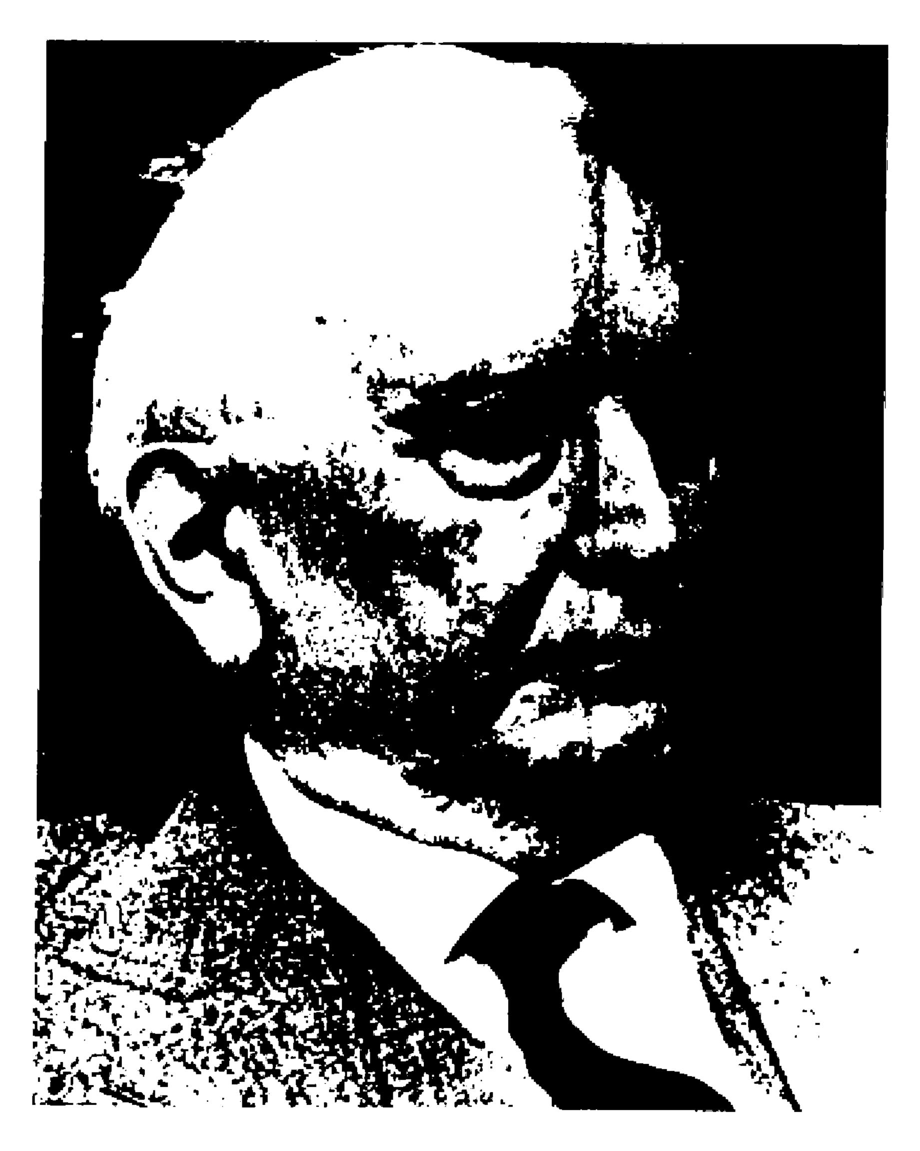
No hay demostración objetiva posible de la existencia de la Trascendencia, ya se trate de una demostración basada en argumentos lógicos de la razón, ya de demostración sacada de los datos de una revelación sobrenatural. Unicamente la existencia, ejercida en la libertad, puede abrir el camino a una Trascendencia

que descubre ella en sí misma por un salto operado más allá del plano del *Dasein*.

5.7. La cifra

La Trascendencia se nos hace entender, en determinados momentos a través de ciertas experiencias privilegiadas. Debemos *descifrarla* en el seno de estas experiencias que la Trascendencia usa como vehículo para comunicarnos. La cifra, por ende, se forma cuando, mediante el contacto con ciertas realidades empíricas, la Trascendencia se hace entender al hombre. Así la contemplación del mar, la visión de una flor, la audición de cierta sinfonía, o un determinado acto humano, pueden —de súbito— convertirse en cifras de la Trascendencia para mí.

De lo cual se desprende que la cifra es el ser que hace de la Trascendencia una presencia. La cifra se encuentra siempre colocada entre la existencia y la Trascendencia. Los místicos han sido siempre conscientes de este hecho y han evitado siempre predicar atributos positivos de Dios. De Dios podemos decir lo que no es (vía de la negación), mas nunca lo que es (vía de la afirmación). Jaspers, empero, va todavía más lejos, y sostiene que ni la negación ni la afirmación pueden manifestar a la Trascendencia. La Trascendencia está más allá de lo enunciable. Ningún predicado, ni siquiera negativo, le es aplicable. No tiene figura ni ningún signo distintivo, ni en ella ni fuera de ella. Está oculta y lejana; no es comparable a nada, porque es lo absolutamente Otro, sin medida común con nada. Llega, empero, en cierto momento, como una fuerza extraña, y habla a la existencia, a la que se aproxima sin ser para ella jamás más que un enigma que hay que descifrar. Mas la cifra no es la Trascendencia misma, sino el lenguaje que ella nos habla. De hecho todo puede llegar a ser cifra de la Trascendencia. Todo *Dasein*, naturaleza o astro, hombre o animal, artefacto u obra de arte, etc., parece en ciertos momentos expresar algo, pero misteriosa y oscuramente. Sin embargo, lo que es inteligible no es nunca cifra.



Karl Jaspers.

En la existencia es, pues, donde siempre podré leer la cifra de la Trascendencia. Dicha lectura será para mí un camino de ascenso hacia la Trascendencia, una brecha abierta en la crasitud del *Dasein*, que me abrirá hacia una lejanía infinita y hacia profundidades insondables.

5.8. El fracaso

Toda empresa humana está condenada al fracaso dado que los poderes de la destrucción acaban siempre con las obras humanas y, por otra parte, el olvido acaba por devorar cuanto el hombre ha querido inmortalizar. Nada en el mundo, pues, es estable. Todo muere irremediablemente. De ahí la experiencia insoslayable del fracaso a la que estamos todos destinados. El fracaso es universal en amplitud y profundidad.

¿Quiere esto decir que hemos de abandonarnos en manos de la desesperación? En absoluto; pues es posible darle un sentido al fracaso y servirse de él para acceder al ser y a la Trascendencia.

En el silencio en que me hundo con el fracaso percibo que en la Trascendencia se ha perdido aquello que nunca estuvo en ella. En la oscuridad absoluta del fracaso me libero de las ilusiones del *Dasein* y percibo la luz de la Trascendencia. El fracaso se hace cifra, él es la cifra suprema. La muerte, el fracaso, recaen solamente sobre aquello que es mortal, que creyéndome yo ilusoriamente que es no es en realidad. El fracaso al eliminar todo ser aparente me desvela, por fin, aquel ser que verdaderamente es: la Trascendencia.

Por todas estas razones el fracaso deviene la más significativa de todas las cifras, él es el que da sentido a todas las demás. En la noche de la aniquilación total se me revela el ser y el sentido de mi existencia.

Estos son, en rasgos generales, los principios de la filosofía existencialista de Karl Jaspers. A través de su brillante discurso filosófico, en ocasiones algo ambiguo e impreciso, en otras agudo y penetrante, se manifiestan presupuestos comunes a todo pensar existencial: primacía de la acción sobre el pensamiento, de la exis-

tencia sobre la esencia, de lo individual sobre lo universal. Y quizá sea este último el rasgo más característico de la filosofía de Jaspers, pues en toda ella se manifiesta un individualismo exasperado. Nada de esencial hay en común entre los hombres: cada uno tiene su propia verdad, su propia moral, sus propias cifras, su particular manera de abrirse o no a la Trascendencia.



Jaspers al cumplir ochenta y cinco años, junto a su esposa, en su residencia de Basilea.

6

Gabriel Marcel

Mi vida está infinitamente más allá de la conciencia que puedo tener de ella en un momento cualquiera. La tarea del pensamiento filosófico... me parece que es la de buscar en qué condiciones puede producirse el surgimiento... de la realidad que se disimula bajo estos datos trucados.

(MARCEL: 1953, *Le mystère de l'Etre*, I, Prólogo)

6.1. Vida y escritos

Gabriel Marcel nació en París el año 1889. Su padre, hombre de alto nivel cultural, fue director de la Biblioteca Nacional y de los Museos Nacionales. Gracias a ello Marcel tuvo oportunidad de adquirir una esmerada formación intelectual.

Mientras estudiaba en el Liceo Carnot de París, aprendía música y comenzó a interesarse por la literatura. Empezó, incluso, a componer algo de música y a escribir obras de teatro. Posteriormente estudió filosofía en la Sorbona, y en el año 1910, cuando tenía veintiún años escasos, obtuvo la agregaduría de filoso-



Gabriel Marcel (foto Jean-Marie Marcel).

fía. No obstante, sólo ejerció de modo intermitente la docencia. Su vocación le orientaba hacia otras varias actividades: la música, la crítica literaria, el teatro y, sobre todo, los estudios filosóficos.

Su obra teatral, de desigual interés, se inició con *Le Seuil invisible*, publicada en 1914. Siguieron a continuación *Un homme de Dieu* (1925), *L'Horizon* (1945), *Rome n'est plus dans Rome* (1951) y *Le secret est dans les îles*, entre otras muchas.

Su obra propiamente filosófica no es menos fecunda. En su haber destacamos: primero, el *Journal Métaphysique*, que, publicado en 1927, recoge en forma de diario sus reflexiones escritas entre el año 1913 y 1922. En segundo lugar, no podemos dejar de mencionar por su gran interés *Le Mystère de l'être*, que contiene dos series de conferencias llamadas *Gifford Lectures* (nombre de una fundación que invitaba todos los años a un filósofo de renombre universal para hablar del problema de Dios), pronunciadas durante la primavera de 1949 y 1950, en la Universidad de Aberdeen.

Dos publicaciones posteriores continuaron el diario publicado en *Journal Métaphysique*: *Etre et avoir* (1934) y *Présence et immortalité* (1959). En esta última obra Marcel confesó que su infancia estuvo traumatizada por la temprana muerte de su madre, cuando él no había cumplido todavía los cuatro años.

Gabriel Marcel pertenece con Karl Jaspers al segundo grupo de filósofos existencialistas que, frente a Sartre y Heidegger, admiten la existencia de un Ser trascendente. Pero Marcel, a diferencia de Jaspers, aceptó una religión revelada pues, en el año 1929, se convirtió al catolicismo. Desde entonces fue un católico ferviente, lo que dio pie a que fuera caracterizado como *existencialista cristiano*. Tal vez por esta razón Gabriel Marcel es, entre todos los representantes del existencialismo, el que más se acerca a Kierkegaard. Y, por otra parte, Marcel es también, sin duda, el más antisistemático de todos los filósofos de la existencia. Su pensamiento desarrolla penetrantes enfoques concretos sobre la realidad humana, pero evita la elaboración de un sistema deductivo que engarce a éstos en

ın conjunto estructurado. Pues toda sistematización ›uede, para Marcel, violar la realidad, sacrificar la miseriosa presencia de lo concreto al sistema abstracto.

De ahí que Marcel utilice el ensayo, los apuntes de liario sobre experiencias concretas, la creación draıática que sitúa a un personaje concreto ante una siıación concreta. Todas estas formas de expresión se daptan perfectamente a su objetivo: penetrar en la ituación particular de un hombre determinado. Y ésta ıo es, en ningún caso, susceptible de generalización, o pena de desvirtuarla y falsificarla totalmente.

Consecuentemente su pensamiento no se desarrolla n forma lineal, según una lógica deductiva, sino por proximaciones convergentes irradiadas en torno de ın centro que se quiere mostrar.

BIOGRAFIA DE GABRIEL MARCEL

1889.—Nace, en París, el día 7 de diciembre.

1909.—Escribe el ensayo *Les idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling,* para obtener el diploma de estudios superiores.

1910.—Obtiene la agregaduría de Filosofía.

1912.—Profesor de filosofía en Vendôme.

1914-1917.—Primera guerra mundial. Marcel dirige un organismo de la Cruz Roja dedicado a la búsqueda de desaparecidos.

1919.—Matrimonio con Jacqueline Boegner.

1926.—En la Editorial Plon crea la colección internacional *Feux Croisés,* que alcanzará una notable resonancia en el mundo intelectual.

1927.—Publica el *Diario Metafísico,* escrito entre 1913 y 1922.

1929.—Se convierte al catolicismo.

1935.—*Ser y tener.*

1939.—Profesor en el Liceo *Louis-le-Grand.*

1947.—Fallece su esposa.

1949.—Galardonado con el *Gran Prix de Littérature de la Académie Française.*

1952.—Miembro de la *Académie de Sciences Morales et Politiques.*

1953.—*El misterio del ser.*

1956.—Premio Goethe de la ciudad de Hamburgo.

1958.—Condecorado con el *Gran Prix National de Lettres.*

1959.—Ediciones Flammarion, de París, publica su obra *Presencia e inmortalidad.*

1964.—Premio de la Paz de la Librería Alemana.

1969.—Premio Erasmo y varios doctorados *honoris causa.*

1973.—Fallece, en París, el día 8 de octubre.

OBRAS MAS IMPORTANTES DE GABRIEL MARCEL

(1957): *Diario Metafísico,* Buenos Aires, Losada.
(1959): *Filosofía concreta,* Madrid, Revista de Occidente.
(1953): *El misterio del ser,* dos vols., Buenos Aires, Sudamericana.
(1955): *Los hombres contra lo humano,* Buenos Aires, Hachette.
(1955): *Decadencia de la sabiduría,* Buenos Aires, Emecé.
(1954): *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza,* Buenos Aires, Nova.
(1971): *Incredulidad y fe,* Madrid, Guadarrama.
(1971): *Filosofía para un tiempo de crisis,* Madrid, Guadarrama.
(1971): *Roma ya no está en Roma. Un hombre de Dios. El emisario,* Buenos Aires, Losada.

6.2. Ser y tener

Marcel considera de suma importancia recuperar la realidad individual de la persona negada por la sociedad industrial contemporánea, que degrada al hombre al reducirlo a un simple haz de funciones sociales: la persona se agota en ser consumidor, ciudadano, funcionario público, padre de familia, etc. De esta forma el

individuo se convierte en un ser anónimo e impersonal. Se agota en su actividad exterior, objetiva, social. El hombre entonces se reduce a ser un engranaje en la gran máquina totalitaria de un Estado, y ya no existe a no ser en función de esta totalidad.

En el seno de la sociedad tecnocrática el hombre deja de ser sujeto para convertirse en simple objeto del mundo exterior. El hombre ha perdido su ser propio, su insustituible intimidad. Al olvidarse del *ser*, por haber perdido el ser, el hombre sólo se preocupa por el *tener*. Se valora al hombre por lo que tiene y no por lo que es. Se intenta colmar el angustioso vacío de ser por la posesión de objetos exteriores. Las actitudes humanas dependen, entonces, de la categoría del tener y sólo por ellas tienen sentido. Se cultiva por esta razón el *deseo* que apunta siempre hacia la *posesión*. Surge así la *técnica* que quiere conquistar de forma impositiva el mundo y la *sociedad de consumo* que es fuente de permanente frustración, pues tiene por correlativo la *angustia* de perder lo que se tiene y la *desesperación* de no poder tenerlo todo.

6.3. Ciencia y filosofía: problema y misterio

El punto de vista del tener reduce, pues, al hombre al nivel de las cosas y de los objetos. El objeto es exterior. Susceptible de ser poseído por mí: El pensar científico también obedece a las características del tener. La ciencia proporciona leyes universales para el conocimiento del objeto exterior, pero es indiferente a la realidad interior del sujeto. La perspectiva de mi ser subjetivo es eliminada por la *epistemología* científica. Todo juicio científico puede ser pensado por un sujeto, pero es indiferente al sujeto que sea. La ciencia es impersonal. Tiene por misión solucionar problemas, pero son problemas que están fuera de mí, que no me afectan vitalmente.

La ciencia, que Marcel denomina *reflexión primaria*, sólo establece relaciones entre las cosas, relaciones impersonales, prescindiendo de la verdad de mi ser.

De esta forma la ciencia resuelve problemas referentes al mundo exterior y a la relación entre objetos, pero es incapaz de dar cuenta del misterio de mi persona y de la peculiaridad de mi situación concreta. Una cosa es resolver un *problema* y otra muy distinta es desvelar el *misterio* de mi ser. La ciencia *(reflexión primera)* tiene por objeto aquello, la filosofía *(reflexión segunda)* tiene por objeto esto. Refiriéndose a la distinción entre problema y misterio, Marcel afirma:

> *Un problema es algo que encuentro, que hallo todo completo ante mí, pero que por ello mismo puedo rodear y reducir, en tanto que un misterio es algo en lo cual estoy yo mismo incorporado y que por consiguiente no es pensable, a no ser como una esfera en la cual la distinción del en mí y el ante mí pierde su significado y su valor inicial.*
>
> (MARCEL: 1953, *El misterio del ser*, p. 169)

En la perspectiva de la reflexión primera veo el mundo como *espectador*, e intento desentrañar los problemas que plantea el mismo con fines utilitarios. Pero cuando se trata del conocimiento de mí mismo, del conocimiento del ser que soy, ya no puedo objetivarme y considerarme como mero *espectador*, pues estoy comprometido como *actor* en la empresa libre de mi propia autorrealización.

Preguntarme por el ser no equivale a plantear un problema que puede ser resuelto mediante una determinada técnica. *El ser no es un problema a resolver, es un misterio a comprender.* Luego un misterio no puede ser pensado ni demostrado, dado que no puede exteriorizarse y objetivarse; solamente puede ser reconocido por un acto concreto de *intuición* *, que puedo vivenciar en mi existencia y en mi situación particular. El ser no es un objeto, sino una presencia; no puede consiguientemente ser demostrado o deducido, sino simplemente experimentado y reconocido.

Por todas estas razones Gabriel Marcel piensa que la función de la metafísica, cuyo objetivo es alcanzar la comprensión del ser, no consiste en construir un sistema racional que se compone de conceptos objeti-

vos, sino que es una reflexión personal que apunta hacia la vivencia del misterio del ser de mi existencia. La metafísica, a diferencia de las ciencias experimentales o de las matemáticas, no resuelve problemas; su función es la de hacerme *reconocer* el misterio del ser en ciertas experiencias sobre las cuales se refleja.

La reflexión segunda de la metafísica no puede basarse, por tanto, en deducciones lógicas o en generalizaciones abstractas, puesto que el misterio del ser escapa a toda comprensión racional; sólo podré llegar a él mediante acercamientos concretos, mediante determinadas experiencias existenciales personales tales como el amor, o la fidelidad, o la comunicación.

LOS DOS NIVELES DE CONOCIMIENTO SEGUN GABRIEL MARCEL	
CIENCIA	FILOSOFIA
Reflexión primera.	Reflexión segunda.
Problema.	Misterio.
Reino del tener.	Reino del ser.
Lo objetivo.	Lo subjetivo.
Lo abstracto.	Lo concreto.
Lo exterior impersonal.	Lo interior personal.
Lo general y común.	Lo particular.
Disociación sujeto-objeto.	Unión indisociable en el ser.
Separación.	Solidaridad.
Atomización.	Fusión.
El otro como *él*.	El otro como *tú*.
«El *problema* es algo intelectual que está ante mí y separado de mí.» «El *misterio* es una realidad que penetra en mí.»	



Gabriel Marcel, después del coloquio consagrado en Dijon, el 17 y 18 de marzo de 1973.

Se comprende entonces perfectamente que, desde esta perspectiva, un drama teatral pueda acercarnos más al misterio del ser, y tener, por tanto, un carácter más marcadamente metafísico que un gran tratado sistemático de filosofía. Unicamente mediante el teatro, la novela o la biografía de un diario personal, puedo reflejar aquellos acercamientos existenciales concretos que me permitan, mediante su vivencia singular, el reconocimiento del misterio del ser. El Marcel filósofo y el Marcel dramaturgo forman, pues, una indisolubilidad.

6.4. La experiencia existencial de la intersubjetividad

La pregunta metafísica sobre cuál sea mi ser, sobre quién soy yo, no me encierra en mí mismo, sino que me abre hacia el mundo, hacia los otros y hacia Dios. Pues el ser es aquello de que formo parte y que al mismo tiempo me rebasa. La comprensión profunda de mi ser, por ende, me revela que él es apertura hacia los demás. El *yo* encuentra en el *tú* su verdadero ser porque ya no está solo. Entonces descubre que la apertura es el rasgo más profundo del yo. Lo subjetivo, en su estructura propia, es ya fundamentalmente intersubjetivo.

En la experiencia existencial de la intersubjetividad se produce un intercambio creador: yo soy modificado en mi ser por la presencia del otro. Es decir, sólo en la medida en que estoy abierto a los demás, y los considero como sujetos y no como meros objetos que puedo utilizar para satisfacer mis intereses, llegamos a conocernos verdaderamente a nosotros mismos. Esta *comunión ontológica* es la experiencia existencial fundamental de la *reflexión segunda*. Con ella adquiero la profunda certeza interior de que el ser es esa intersubjetividad de la cual participamos y por la cual somos.

El ser, pues, es el nosotros; el *yo* y el *tú* no son más que aspectos o participaciones de él. Esta es, en defi-

nitiva, la intuición central de la filosofía de Gabriel Marcel.

Entre las muchas formas de relación personal yo-tú, la que adquiere una dimensión más penetrante es la del amor. Amar a un ser es amarlo por lo que es, no por lo que hace o por lo que tiene. Significa, además, darle una entrega total y una confianza ilimitada. *Fidelidad* y *confianza* constituyen la tierra firme en que se desenvuelve la relación amorosa entre dos personas. El amor, incluso, es más poderoso que la muerte, pues la fidelidad a la persona amada tiene un alcance que va más allá de la muerte. La supresión de la proximidad corporal no destruye la unidad espiritual. Incluso, después de la desaparición de la persona amada, uno puede profundizar una comunión que durante el transcurso de la vida corría el riesgo de ser destruida o, cuanto menos, degradada por la tentación de objetivar al otro.

6.5. La Trascendencia

Con todo, las cosas del mundo no pueden satisfacerme por entero y los hombres pueden, a causa de su congénita imperfección, traicionarme o mostrarse infieles a mi entrega. El fracaso del ser, entonces, es posible. El abismo de la desesperanza puede abrirse, en cualquier momento, ante mí. El hombre vive así entre la *angustia*; mas por otra parte abriga la *esperanza* de la perfección y la eternidad. La fe es el único puente entre ambos sentimientos. Por la fe se manifiesta el *Tú* que siempre me será fiel y nunca me traicionará; es decir, *Dios*.

Pero el objeto de la fe, Dios, es inverificable, porque —en razón de todo lo dicho hasta ahora— no puede ser en modo alguno el término de ningún problema del saber objetivo. El creyente no puede dar razón de Dios en el plano de las demostraciones lógicas porque Dios está más allá de toda razón. Y, por otra parte, Dios tampoco es objeto de experiencia porque Él no puede figurar en la experiencia dado que la domina y la trasciende. El no es exterior a mí, como los objetos del mundo, sino que se revela ante mi conciencia como

interior a mí mismo, como más interior incluso de lo que yo pueda ser para mí mismo.

Asi el acto de fe, por la indeterminabilidad objetiva de su término, escapa totalmente del dominio del pensamiento científico. No constituye problema objeto de la ciencia. Es, como afirma Marcel, lo *metaproblemático*.

Dios es la realidad *misteriosa* que da sentido definitivo a todas mis acciones. La dinámica interior de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad están magnéticamente orientadas hacia él. La relación amorosa yo-tú se me hace posible porque yo no soy otra cosa que relación al Tú absoluto. El es el amor siempre disponible, el Ser siempre fiel que nunca me traicionará, el *paradigma* * que me sirve de guía en todas las formas de intersubjetividad que mantengo a lo largo de mi existencia.

La relación divina es la única, pues, que me abre a la *esperanza*; sólo ella puede salvarnos de caer en el mundo despersonalizado del tener, arrancarnos al proceso de materialización, evitarnos el peligro de la desesperación y el suicidio, y, en fin, colmar de sentido a nuestros sufrimientos.

La trascendencia cuya exigencia descubre Marcel en lo más profundo de la existencia, no es la de Lo Otro inaccesible e inefable de Jaspers, sino la del Dios de Abraham, Isaac y Jacob; en suma: el Dios cristiano. De esta manera Gabriel Marcel ha abierto una ruta por donde le han seguido otros filósofos defensores de un existencialismo cristiano: *Zubiri* *, *L. Lavelle* *, *L. Le Senne* *, *O. Fullat* *, etc.

Las filosofías de Karl Jaspers y de Gabriel Marcel nos muestran con toda evidencia que las filosofías de la existencia no lo reducen todo a la existencia, porque la existencia —según ambos pensadores defienden— debe siempre definirse en relación con algo distinto de ella: la Trascendencia.



Conclusión

7.1. ¿Es posible definir el existencialismo?

La exposición del pensamiento de los principales representantes del existencialismo, habrá puesto en claro que esta corriente no constituye un movimiento uniforme. Los filósofos de la existencia difieren tanto entre sí que hay que hacer un verdadero esfuerzo para encontrar pautas comunes a todos ellos. Además resulta curioso que Heidegger, Marcel y Jaspers se hayan opuesto a que se los etiquetara con el nombre de *existencialistas.*

En este sentido está sobradamente justificado el hecho de que ciertos autores consideren que el existencialismo es simplemente el nombre de una tendencia más que de un conjunto determinado de doctrinas. (URSOM: 1979, *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos,* p. 152.)

Entre los filósofos existencialistas se da un cierto aire de familia, una base común, que les da cierta unidad; pero esta unidad dista muchísimo de ser uniforme. Intentar, por tanto, recoger la pluralidad de enfoques ontológicos que presentan el conjunto de los filósofos

llamados existencialistas, nos parece una empresa excesivamente ardua y problemática. Que el lector juzgue por sí mismo si le resultan satisfactorias las definiciones que recogemos a continuación:

ALGUNAS DEFINICIONES DEL EXISTENCIALISMO
«El existencialismo es un retorno apasionado del individuo sobre su libertad para sorprender en el despliegue de sus marchas y contramarchas el sentido de su ser.» (TROISFONTAINES: 1950, *El existencialismo y el pensamiento cristiano*, p. 51.)
«El existencialismo es un esfuerzo para comprender la naturaleza humana en términos humanos, sin recurrir a lo sobrehumano o a lo que puede llamarse lo infrahumano.» (GREEN: 1952, *El sentimiento trágico de la existencia (existencia y existencialistas.)*
«El existencialismo es un ensayo de filosofar desde el punto de vista del actor en vez de hacerlo, como ha sido habitual, desde el punto de vista del espectador.» (GREEN: 1952, *Existencialism from Whithin*, p. 3.)
«El existencialismo se caracteriza, ante todo, por su tendencia a insistir en la existencia. El existencialista se desinteresa por las esencias, los posibles y las nociones abstractas: está en las antípodas del espíritu matemático; su interés se orienta hacia lo que existe o, sobre todo, hacia la existencia de lo que existe.» (FOULQUIE: 1973, *El existencialismo*, p. 53.)
«El existencialismo es el conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía tiene por objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye al afirmarse y no tiene otro origen o fundamento que esta afirmación de sí misma.» (JOLIVET: 1953, *Las doctrinas existencialistas*, p. 28.)
«Más que una revuelta de la vida contra la razón, será necesario decir entonces que el existencialismo, en general, ha sido la exigencia de un concepto de la razón que verdaderamente trascienda y, por ende, comprenda a la vida, de cualquier modo que se resuelva luego esta exigencia en los procedimientos más o menos válidos o en las aporías de una u otra particular doctrina existencial.» (PRINI: 1975, *Historia del existencialismo*, p. 163.)

7.2. El existencialismo acosado

Lo cierto es que el existencialismo ha perdido hoy el vigoroso empuje que tuvo en décadas pasadas. La mayoría de críticos contemporáneos muestran unánime opinión al respecto. Abundan en la literatura filosófica actual sentencias como la de Ferrater Mora: *El existencialismo aparece hoy tan diversificado, ramificado y hasta pulverizado, que no existe ya como movimiento filosófico* (FERRATER MORA: 1977, *La filosofía actual*, p. 77), o la de Foulquie: *La llamarada existencialista de los dos o tres lustros siguientes a la Segunda Guerra Mundial se ha extinguido* (FOULQUIE: 1973, *El existencialismo*, p. 171).

En frases parecidas llega a nuestros oídos el canto del cisne del existencialismo. El poso que su rumor deja en el espíritu de los pensadores contemporáneos resulta muy dispar en función de sus respectivas ideologías y actitudes. Mas no tendría que dejar, en todo caso, de ser vivo acicate para motivar una espontánea reflexión: ¿Por qué su fulgor fue tan efímero?

Sin duda, una pluralidad de factores de diversa índole deben haber contribuido, en mayor o menor medida, a desencadenar su eclipse. Pero entre ellos pensamos que tal vez hay uno que puede haber resultado particularmente decisivo: dos de las corrientes filosóficas más vigorosas (*marxismo* y *positivismo lógico* *) han desencadenado una despiadada crítica contra sus presupuestos fundamentales.

El positivismo lógico y la *filosofía analítica* * consideran que las proposiciones metafísicas carecen de sentido. En efecto, el lenguaje humano está hecho para referirse al mundo sensible. Unicamente tiene sentido cuando se refiere a la experiencia. Veamos un ejemplo: supongamos la proposición *mi perro es blanco*. Esta proposición tiene sentido y puede ser correctamente utilizada por el lenguaje porque hace referencia a realidades que existen en la experiencia: en el mundo sensible existen perros y existe el color blanco. Y, dado que esta proposición tiene sentido, es susceptible de ser verdadera o falsa. Cualquiera podría comprobar

la verdad o falsedad de este enunciado viniendo a mi casa y observando a mi perro.

Pero las proposiciones metafísicas tienen una pretensión imposible: utilizando el lenguaje, hecho para referirse únicamente a lo sensible, quieren referirse a otras realidades que caen fuera de ella (¿Existe Dios?, ¿Cuál es el sentido de la vida?, ¿Qué es la Trascendencia?, ¿Existe un alma inmortal?, etc.). Todas estas proposiciones metafísicas utilizan un lenguaje del mundo sensible para apuntar a otro mundo no sensible. La contradicción es evidente. Estas proposiciones serían, según el positivismo lógico, absurdas, sin sentido, dado que no se podría verificar su posible verdad o falsedad (sólo es verificable aquello que se da en la experiencia sensible).

Se comprende fácilmente, pues, que el existencialismo, por su talante esencialmente metafísico, no podía ser aceptado por los positivistas lógicos o los filósofos analíticos. Así *Rudolf Carnap* después de analizar ciertas proposiciones de la filosofía de Heidegger declaró que eran un conjunto de frases arbitrarias, incoherentes y sin sentido. Y, en general, la mayoría de pensadores adscritos a corrientes afines al *positivismo lógico* no han cesado de someter al existencialismo a este tipo de críticas con mayor o menor dureza.

Por otra parte, el existencialismo fue combatido, desde el primer momento, por la filosofía marxista. *Georges Lukács* *, *Roger Garaudy* *, *Auguste Cornu* *, (filósofos que son o eran representantes del *materialismo dialéctico* *) trataron despectivamente al existencialismo al reducirlo a una simple manifestación de la burguesía decadente. Lukács, por ejemplo, afirmaba:

> *el existencialismo refleja consiguientemente, a nivel ideológico, el caos moral y espiritual en que se hallan sumidos los intelectuales burgueses.*
>
> (LUKACS: 1961, *¿Existencialisme ou marxisme?*, p. 19)

Acosado simultáneamente por dos frentes, pocas posibilidades tenía el existencialismo de prosperar. Por otra parte, la filosofía cristiana *neoescolástica* * no ha desaprovechado nunca ninguna oportunidad para so-

cavar, con o sin fundamento, las bases metafísicas del existencialismo. Desde la perspectiva de filósofos neoescolásticos como *Scciaca* * o *Maritain* * el existencialismo es plenamente censurable a causa del *relativismo moral* * y del *agnosticismo* * *gnoseológico* que defienden sus principales representantes.

7.3. La volatilización del existencialismo

No negamos, empero, que el existencialismo carezca de ciertas incoherencias internas o de ciertos errores de base que hayan podido socavar desde dentro el edificio de su pensamiento. Roger Garaudy tiene razón cuando patentiza las contradicciones en que se desenvuelve el pensar existencialista:

> *La idea profunda que subyace a esta filosofía es la de que lo singular y lo universal, el individuo y la historia, se enfrentan en la tensión más áspera. Ninguna de las tentativas encaminadas hasta aquí llega a superar esta contradicción. Cada una de ellas desemboca en un llamado a la trascendencia, sin llegar a proporcionar un contenido concreto a esta trascendencia.*
>
> (GARAUDY: 1964, *Perspectivas del hombre*, p. 131)

El equilibrio insostenible que el existencialismo se empeña en mantener tiene que romperse, piensa Garaudy, tarde o temprano. Por tanto, dicha corriente filosófica no puede ser otra cosa que un puente para llegar a otra filosofía. Si se pone el acento en la trascendencia, el existencialismo desembocará en la filosofía católica. Si, por el contrario, se pone el acento en la historia humana, entonces el existencialismo conducirá al marxismo.

Nadie puede negar que, al menos en ciertos casos, tal desplazamiento en uno u otro sentido, se ha producido. Marcel, tal como hemos visto, al poner el acento hacia la trascendencia, dio el salto hacia el catolicismo. Sartre, por el contrario, al incidir sobre la inmanencia histórica, abandonó el existencialismo por el marxismo.

Pero Garaudy simplificó excesivamente las cosas. Pues Marcel y Sastre más que renunciar al existencialismo, lo que hicieron fue *insuflar* cierto hálito existencialista en el seno del marxismo (en el caso de Sastre) o en el del *catolicismo* (en el caso de Marcel). Y, por otra parte, el existencialismo *de facto* no se ha limitado a ser trampolín de paso hacia dos vías cerradas (marxismo o catolicismo), sino que en realidad se ha volatizado en una pluralidad de corrientes de pensamiento del siglo XX, impregnándolas con su espíritu humanista y sus presupuestos ontológicos fundamentales. Así a lo largo de nuestro siglo, hemos visto cómo se han desarrollado esfuerzos para constituir una fenomenología existencialista (desde Maurice *Merleau Ponty* hasta Eugen Fink ha habido varios intentos al respecto).

Entretanto, *Louis Lavelle* * procuraba fundamentar un *existencialismo esencialista.* Y en el campo de la psicología o psiquiatría han aparecido intentos más o menos fructíferos para consolidar un *psicoanálisis existencial.* En este dominio son de particular interés los trabajos de *V. E. Frankl*, profesor de psiquiatría de la Universidad de Viena. Sus proposiciones acerca de un *análisis existencial* revelan un marcado influjo existencialista. (FRANKL: 1950, *Psicoanálisis y existencialismo.*) Por último, el movimiento filosófico *personalista* se ha inspirado, en gran parte, en los presupuestos metafísicos del existencialismo teísta. (MOUNIER: 1962, *El personalismo.*)

Además, por otra parte, la impronta del existencialismo se ha expandido en otras áreas allende la filosofía, y podemos afirmar que el cine (a partir de Bergman) o la literatura (a partir de Kafka), han incorporado —en mayor o menor medida— muchas de las inquietudes y perspectivas ontológicas abiertas por los existencialismos.

Digamos, pues, en su honor, que ha dejado una huella indeleble en todas las dimensiones de la cultura contemporánea. La cosmovisión existencialista no ha sido, en nuestra época, rechazada sino asimilada en el seno de los distintos ámbitos del pensamiento actual.

Apéndice

1. Comentario de un texto de Jean-Paul Sartre

1.1. Texto
1.2. Situación del texto dentro de la obra del autor
1.3. Resumen del contenido del texto
1.4. Estructura del texto
1.5. Análisis de términos técnicos
1.6. Comentario crítico y personal del texto

2. Dos textos existencialistas para comentar

2.1. Texto de Jaspers
2.2. Texto de Heidegger

1. Comentario de un texto de Jean-Paul Sartre

1.1. Texto

Consideremos un objeto fabricado, por ejemplo ur libro o un cortapapel. Este objeto ha sido fabricadc por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de cortapapel, e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte de concepto, y que en el fondo es una receta. Así, el cor tapapel es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que, por otra parte, tiene una utilidad defi nida, y no se puede suponer un hombre que produjera un cortapapel sin saber para qué va a servir ese objeto Diríamos entonces que en el caso del cortapapel, la esencia —es decir, el conjunto de recetas y de cualida des que permiten producirlo y definirlo— precede a la existencia; y así está determinada la presencia frente a mí, de tal o cual cortapapel, de tal o cual libro. Tenemos aquí una visión técnica del mundo, en la cual se puede decir que la producción precede a la existencia.

Al concebir un Dios creador, este Dios se asimila la mayoría de las veces a un artesano superior; y cualquiera que sea la doctrina que consideremos, trátase de una doctrina como la de Descartes o como la de Leibniz, admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o por lo menos lo acompaña, y que Dios, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. Así el concepto de hombre en el espíritu de Dios es asimilable al concepto de cortapapel en el espíritu del industrial; y Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un cortapapel siguiendo una definición y una técnica. Así el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino. En el siglo XVIII, en el ateísmo de los filósofos, la noción de Dios es suprimida, pero no pasa lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia. Esta idea la encontramos un poco en todas partes: la encontramos en Diderot, en Voltaire y aun en Kant. El hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre; en Kant resulta de esta universalidad que tanto el hombre de los bosques, el hombre de la naturaleza, como el burgués, están sujetos a la misma definición y poseen las mismas cualidades básicas. Así, pues, aquí también la esencia del hombre precede a esa existencia histórica que encontramos en la naturaleza.

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza

humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. (SARTRE: 1980, *El existencialismo es un humanismo*, pp. 14-18.)

1.2. Situación del texto dentro de la obra del autor

Este texto pertenece al libro de Sartre titulado *L'Existencialisme est un humanisme*, escrito por Jean-Paul Sartre en el año 1946 y publicado por ediciones Gallimard, de París, en 1948.

La traducción castellana corresponde a la editorial *Sur*, de Buenos Aires, cuya primera edición apareció en abril en 1957.

El libro recoge una conferencia dada por Jean-Paul Sartre en el *Club Maintenant*, y refleja la polémica que el filósofo francés mantuvo con ciertos sectores de opinión que tachaban a su filosofía de negativa, pesimista y perniciosa.

Para salir al paso de esta acusación Jean-Paul Sartre resumió, con diáfana claridad y de forma sumamente didáctica, las líneas maestras de su pensamiento existencialista.

Las obras *mayores* de Sartre, y en particular *El ser y la nada* y *La crítica de la razón dialéctica*, son, por su elevada densidad intelectual, difícilmente abordables para el público no especialista en la materia. Sería —por supuesto— algo temerario recomendar su estudio y lectura a quienes se introducen en el estudio del pensamiento filosófico. Pero, afortunadamente, la obra

de Sartre es enormemente variada, y encontramos dentro de ella algunos escritos de gran valor propedéutico para los discentes.

En primer lugar la obra dramática de Jean-Paul Sartre ofrece, aparte su calidad literaria, un recurso didáctico de inestimable valor. En obras teatrales cual *Las moscas, El diablo y el buen Dios* o *Las manos sucias*, los caracteres psicológicos de los personajes, sus situaciones humanas o sociales, sus aventuras peculiares —únicas e irrepetibles— son utilizados con gran talento para reflejar de forma concreta y vital la realidad metafísica del existir humano, expuesta de forma densa y abstracta en sus grandes obras teóricas.

Pero dejando aparte su obra dramática, tal vez *El existencialismo es un humanismo* es la obra de más fácil lectura de Sartre y la mejor introducción para alcanzar una adecuada comprensión de sus tesis fundamentales.

El texto seleccionado es una muestra —altamente representativa— del estilo directo y sencillo con que se expresa el autor. El lenguaje es llano, directo, sin abuso de términos técnicos ni de reflexiones filosóficas excesivamente alambicadas.

1.3. Resumen del contenido del texto

En el comienzo del texto el autor echa mano de un ejemplo para facilitar la comprensión del pensamiento que desea expresar: cuando un artesano quiere fabricar un cortapapel tiene previamente un concepto del mismo. Tengo, pues, primero, el concepto del objeto a fabricar (su esencia) y, en una fase posterior, fabrico el objeto y le doy la existencia. Luego, *en el dominio del proceder técnico del artesano, primero es la esencia y, después, la existencia.*

Con esta conclusión termina la primera parte del texto objeto de comentario. En ella se ha expuesto ya la idea central directriz desde la cual y por la cual el autor emprenderá, en la segunda parte del texto, un juicio crítico del desarrollo de la filosofía occidental moderna desde Descartes hasta el momento actual.

El autor distingue (en dicha segunda parte) tres fases fundamentales en la evolución del pensamiento de la metafísica europea.

La primera fase, que engloba a filósofos tan dispares como Descartes o Leibniz, se caracteriza por dos rasgos sobresalientes:

- Aceptación de la existencia de Dios.
- Extensión (indebida y sin fundamento) del proceder del artesano con respecto a los objetos que fabrica, al proceder de Dios con respecto a la creación del hombre.

La aceptación de estas dos premisas supone lo siguiente: de la misma manera que el artesano tiene primero *in mente* la esencia del objeto y en función de ella lo fabrica posteriormente dándole la existencia, asimismo Dios concibió primero una esencia del hombre y después le dio la existencia.

Admitir esto conlleva la aceptación implícita de tres presupuestos ontológicos respecto al ser del hombre:

- La esencia precede a su existencia.
- Todos los hombres tienen una esencia común.
- Los hombres, a consecuencia de *a* y *b*, no son libres para comportarse de forma distinta a la que le predetermina su esencia común.

La segunda fase de la historia del pensamiento occidental, se inicia en el siglo XVIII, con el pensamiento de la ilustración. Aparece entonces el ateísmo que niega el rasgo primero propio de la fase anterior, pero —y sin duda de forma inconsecuente— se sigue aceptando el rasgo segundo.

Se niega la existencia de Dios (ateísmo) pero, sin embargo, se sigue aceptando que el hombre tiene una esencia (o naturaleza) común previa a la existencia. Dice, en el texto, Sartre:

> *La noción de Dios es suprimida, pero no pasa lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia.*

Por último, en la tercera fase de la historia de la filosofía occidental, que se inicia con la aparición del exis-

tencialismo ateo en el siglo xx, se produce una nueva visión ontológica de la realidad humana, fruto de la coherente negación simultánea de los rasgos primero y segundo característicos de la primera fase del pensamiento.

La negación sincrónica de los rasgos 1.º y 2.º, asumidos por el existencialismo ateo contemporáneo implican los siguientes presupuestos:

- En el hombre la existencia precede a la esencia.
- El hombre no está, consecuentemente, predeterminado por su esencia.
- El hombre tampoco está predeterminado por Dios.
- El hombre, pues, goza de una libertad total.

El hombre, pues, es lo que quiere ser, dado que no existe ninguna fuerza *intrínseca* (esencia) o *extrínseca* (Dios) que le obligue a comportarse de una forma determinada.

El texto termina llamando la atención sobre el hecho de que la visión de la realidad humana que se deriva del existencialismo ateo no es, en absoluto, pesimista o negativa; pues, en definitiva, la *dignidad* del hombre queda *exaltada* al afirmar la existencia de su *libertad*. ¡El hombre es el único ser de la creación que puede proyectarse libremente hacia el porvenir y elegir entre un abanico cuasi infinito de posibilidades para realizarse en el mundo!

El hombre, pues, es algo que cuenta. No se halla sometido a leyes rigurosas como el resto de objetos o criaturas del mundo. No es sujeto pasivo, sino activo. Es dueño y señor de su futuro. Ni los dioses, ni Dios, ni el destino pueden interponerse en su camino y frustrar sus planes. El hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser. ¡Nada hay ni en el cielo ni en la tierra que pueda doblegar su impulso hacia la libertad!

1.4. Estructura del texto

Podemos, pues, esquematizar la estructura del texto, objeto de comentario, de la siguiente forma:

ESTRUCTURA DEL TEXTO

Parte I:

(Abarca hasta el primer punto y aparte.)

En la visión técnica del artesano, la esencia precede a la existencia.

Parte II:

(El texto restante.)

Desde la perspectiva de la esencia y la existencia se distinguen tres fases en la evolución del pensamiento occidental:

a) Extensión (indebida) del proceder del artesano con respecto a los objetos que fabrica, al proceder de Dios con respecto a la creación del hombre. Presupone una visión:

teísta
esencialista
determinista.

b) Con la ilustración (siglo XVIII) se niega la visión teísta (aparece el pensamiento *ateo*), pero se comete la incoherencia de mantener un concepto *esencialista* y determinista del hombre.

c) Con el existencialismo ateo (siglo XX) se actúa de forma consecuente derivando del ateísmo la afirmación de la libertad del hombre (la existencia precede a la esencia).

Conclusión:

La aceptación de la libertad por parte del existencialismo ateo presupone una visión *afirmativa* y *optimista* del hombre.

1.5. Análisis de términos técnicos

En este texto, dado que pertenece a una obra que tenía una finalidad propedéutica y divulgativa, escasean los términos técnicos. El autor se ha limitado a utilizar

los estrictamente necesarios para hacerse entender. Analizaremos, a continuación, el significado de los vocablos filosóficos que aparecen en el texto:

Concepto: Se refiere, en general, a todo procedimiento que posibilite la descripción, la clasificación y la previsión de los objetos cognoscibles. Concepto equivale, pues, a idea propia del entendimiento.

Esencia: *Esencia* y *existencia* son los dos términos más importantes del presente texto. Aparecen ambos repetidas veces y vertebran toda la temática del fragmento que comentamos.

En general, se entiende por *esencia* de una cosa toda respuesta a la pregunta: ¿qué es necesariamente? Por tanto, la esencia de una cosa es lo que la cosa no puede dejar de ser y es el por qué de la cosa misma.

Pero con la esencia no expreso todo lo que la cosa es. Con la esencia expreso los caracteres comunes de una cosa o ser con las otras cosas o seres de la misma especie. La esencia, pues, expresa lo universal de un objeto y prescinde de los rasgos particulares que la diferencian de los otros objetos de la misma especie.

La esencia de un objeto no supone, empero, su existencia. Así, yo conozco, por ejemplo, la esencia del miriágono, y la defino como un polígono de mil lados. Sin embargo, en ninguna parte del mundo existe un miriágono.

Existencia: Término filosófico que indica lo que tiene como característica la realidad, la facticidad. El ser de la esencia es que es posible. Esta posibilidad se vuelve realidad gracias a la existencia.

La tradición filosófica ha sido fundamentalmente esencialista; es decir, ha dado prioridad a la esencia sobre la existencia. Sartre intenta invertir el orden de prioridad, y define al existencialismo como aquella doctrina que antepone la existencia a la esencia.

Voluntad: Facultad psíquica que rige y gobierna la acción y que antiguamente era considerada, junto con el entendimiento, como la facultad *superior* del hombre.

Entendimiento: Facultad humana mediante la cual comprendemos y conocemos el verdadero ser de las cosas y nos damos cuenta de las mismas. En general, pues, entendimiento hace referencia a la facultad de pensar propia del hombre.

Idea: Idea es el primero y más obvio de los actos del entendimiento que se limita al simple conocimiento de una cosa. La idea es un concepto, una imagen o una representación que del objeto percibido queda en nuestro entendimiento.

Ateísmo: Teoría filosófica que niega la existencia de Dios. El origen del ateísmo se remonta a los mismos orígenes de la filosofía griega, pero, como Sartre afirma, adquirió una amplia difusión con el advenimiento de la ilustración.

Naturaleza: El término *naturaleza* es utilizado por Sartre en este texto como sinónimo de *esencia*. La naturaleza humana estaría formada por todos aquellos rasgos esenciales comunes a todos los hombres.

Universalidad: Calidad de universal, que indica aquello que es común a todos en su especie.

Proyectarse: Según Sartre, significa la capacidad específica del hombre para asumir la anticipación de las posibilidades, o sea, su aptitud para llevar a cabo cualquier predicción, predisposición, plan u ordenamiento de su existencia.

Subjetividad: Lo más específicamente propio e íntimo de la persona en su forma de comportamiento y en su actividad intelectual. En oposición al mundo objetivo e impersonal, la subjetividad del individuo toma arraigo en su misterio mismo como ser único, irrepetible y absolutamente libre para realizarse en el futuro de acuerdo con sus criterios propios e intransferibles. En este sentido, Sartre afirma en el texto que la *subjetividad* es el primer principio del existencialismo.

1.6. Comentario crítico y personal del texto

En este texto se pone claramente de manifiesto el intento de Sartre de superar la *metafísica escolástica* tradicional esencialista (la esencia precede a la existencia), invirtiendo el orden de prioridades entre ambos conceptos ontológicos; es decir, afirmando que la existencia precede a la esencia. De esta forma, no siendo el intento sartriano más que el puro polo opuesto del viejo esquema escolástico, queda en definitiva apresado en él y no consigue superarlo.

Cuando el esencialismo se refería exclusivamente a la esencia del hombre, con exclusión de la existencia, se le escapaba una dimensión fundamental del ente humano y falsificaba, consiguientemente, su verdadera realidad. Pero la filosofía de Sastre, a nuestro modo de entender, cae en el mismo error, aunque en sentido contrario. Pues la filosofía sartriana se refiere exclusivamente a la existencia del hombre, con exclusión de la esencia, y, por consiguiente, simplifica y falsifica también la verdadera realidad humana al suprimir una de sus dimensiones sustanciales. Se manifiesta aquí una verdad muy cierta: los extremos se tocan.

En este sentido nos parece mucho más profunda la filosofía de *Heidegger*, que en todo momento —y con objeto de superar en profundidad los esquemas ontológicos esencialistas— evitó aproximar su concepto de *ec-sistencia* a la existencia escolástica limitándose a invertir su lugar jerárquico en la realidad ontológica del ser humano. En cambio, Sartre quedó apresado en este negativismo, permaneciendo su filosofía encerrada dentro de la vieja noción esencialista de existencia.

Por otra parte, la visión optimista del hombre que el autor afirma desprenderse del existencialismo queda, a nuestro modo de entender, desmentida por el conjunto del pensamiento sartriano. El existencialismo de Sartre transpira, en sus presupuestos básicos, un marcado pesimismo. En este sentido pensamos que es un contrasentido que Sartre afirme, en la página 44 del libro cuyo texto comentamos, que con respecto al existencialismo: *no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo.*

El hombre de Sartre, causa de su libertad, experimenta *la angustia*, dado que nunca tiene la seguridad de si es buena o mala la decisión que ha tomado.

En segundo lugar, el hombre existencialista vive acongojado por el sentimiento terrible de *la náusea* a causa del carácter superfluo, absurdo, sin sentido de todo lo que le rodea.

Por último, el proyecto humano está condenado *al fracaso* porque choca contra la muerte. El hombre *(para-sí)* anhela siempre unirse con el ser *en-sí*. Aspira a llegar a ser el *en-sí-para-sí*, es decir Dios. Pero esto es un contrasentido. El deseo más profundo del hombre (llegar a ser Dios) nunca podrá ser colmado. El hombre, afirma Sartre en *El ser y la nada*, «*es una pasión inútil. Ni el nacer ni el morir tienen sentido*».

La lectura de tratados filosóficos como *El ser y la nada*, o de novelas sartrianas cual *La náusea* desmienten, de una forma bastante clara, el presunto optimismo del que Sartre hace gala en *El existencialismo es un humanismo*.

La angustía, la *náusea*, el *fracaso* inherentes a la filosofía sartriana, oscurecen el horizonte del hombre e impiden que anide en el interior de su corazón la luz de la esperanza o el calor del optimismo.

2. Dos textos existencialistas para comentar

2.1. Texto de Jaspers

Cerciorémonos de nuestra humana situación. Estamos siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si éstas no se aprovechan, no vuelven más. Puedo trabajar por hacer que cambie la situación. Pero hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos situaciones límites. *Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La*

conciencia de estas situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía. En la vida corriente huimos frecuentemente ante ellas cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Olvidamos que tenemos que morir, olvidamos nuestro ser culpables y nuestro estar entregados al acaso. Entonces sólo tenemos que habérnoslas con las situaciones concretas, que manejamos a nuestro gusto y a las que reaccionamos actuando según planes en el mundo, impulsados por nuestros intereses vitales. A las situaciones límites reaccionamos, en cambio, ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la desesperación y con la reconstitución: Llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser.

Pongámonos en claro nuestra humana situación de otro modo, como la desconfianza que merece todo ser mundanal.

Nuestra ingenuidad toma el mundo por el ser pura y simplemente. Mientras somos felices, estamos jubilosos de nuestra fuerza, tenemos una confianza irreflexiva, no sabemos de otras cosas que las de nuestra inmediata circunstancia. En el dolor, en la flaqueza, en la impotencia nos desesperamos. Y una vez que hemos salido del trance y seguimos viviendo, nos dejamos deslizar de nuevo, olvidados de nosotros mismos, por la pendiente de la vida feliz.

Pero el hombre se vuelve prudente con semejantes experiencias. Las amenazas le empujan a asegurarse. La dominación de la naturaleza y la sociedad humana deben garantizar la existencia.

El hombre se apodera de la naturaleza para ponerla a su servicio, la ciencia y la técnica se encargan de hacerla digna de confianza.

Con todo, en plena dominación de la naturaleza subsiste lo incalculable y con ello la perpetua amenaza, y a la postre el fracaso en conjunto: no hay manera de acabar con el peso y la fatiga del trabajo, la vejez, la enfermedad y la muerte. Cuanto hay digno de confianza en la naturaleza dominada se limita a ser una parcela dentro del marco del todo indigno de ella.

Y el hombre se congrega en sociedad para poner límites y al cabo eliminar la lucha sin fin de todos

contra todos; en la ayuda mutua quiere lograr la seguridad.

Pero también aquí subsiste el límite. Sólo allí donde los Estados se hallaran en situación de que cada ciudadano fuese para el otro tal como lo requiere la solidaridad absoluta, sólo allí podrían estar seguras en conjunto la justicia y la libertad. Pues sólo entonces si se le hace injusticia a alguien se oponen los demás como un solo hombre. Mas nunca ha sido así. Siempre es un círculo limitado de hombres, o bien son sólo individuos sueltos, los que se asisten realmente unos a otros en los casos más extremados, incluso en medio de la impotencia. No hay Estado, ni iglesia, ni sociedad que proteja absolutamente. Semejante protección fue la bella ilusión de tiempos tranquilos en los que permanecía velado el límite.

Pero en contra de esta total desconfianza que merece, el mundo habla este otro hecho. En el mundo hay lo digno de fe, lo que despierta la confianza, hay el fondo en que todo se apoya: el hogar y la patria, los padres y los antepasados, los hermanos y los amigos, la esposa. Hay el fondo histórico de la tradición en la lengua materna, en la fe, en la obra de los pensadores, de los poetas y artistas.

Pero ni siquiera toda esta tradición da un albergue seguro, ni siquiera ella da una confianza absoluta, pues tal como se adelanta hacia nosotros es toda ella obra humana; en ninguna parte del mundo está Dios. La tradición sigue siendo siempre, además, cuestionable. En todo momento tiene el hombre que descubrir, mirándose a sí mismo o sacándolo de su propio fondo, lo que es para él certeza, ser, confianza. Pero esa desconfianza que despierta todo ser mundanal es como un índice levantado. Un índice que prohibe hallar satisfacción en el mundo, un índice que señala a algo distinto del mundo.

Las situaciones límites —la muerte, el acaso, la culpa y la desconfianza que despierta el mundo— me enseñan lo que es fracasar. ¿Qué haré en vista de este fracaso absoluto, a la visión del cual no puedo sustraerme cuando me represento las cosas honradamente?

Es decisiva para el hombre la forma en que experimenta el fracaso: el permanecer oculto, domi-

ndndole al cabo sólo fácticamente, o bien el poder verlo sin velos y tenerlo presente como límite constante de la propia existencia, o bien el echar mano a soluciones y una tranquilidad ilusorias, o bien el aceptarlo honradamente en silencio ante lo indescifrable. La forma en que experimenta su fracaso es lo que determina en qué acabará el hombre.

En las situaciones límites, o bien hace su aparición la nada, o bien se hace sensible lo que realmente existe a pesar y por encima de todo evanescente ser mundanal. Hasta la desesperación se convierte por obra de su efectividad, de su ser posible en el mundo, en índice que señala más allá de éste.

(JASPERS: 1953, *La filosofía*, pp. 17-20)

Preguntas sobre el texto

a) Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.

b) Qué aspectos temáticos del texto podrían indicarnos que pertenece inequívocamente a Karl Jaspers.

c) Cómo define, el autor del texto, las *situaciones límite?*

d) ¿Cuáles considera Jaspers que son las causas del origen de la filosofía? ¿Cuál de ellas crees tú que es la más decisiva al respecto? Razona la respuesta.

e) ¿Cuáles son, según el autor del texto, las distintas formas en que el hombre puede experimentar el fracaso? ¿Qué opinas tú respecto a cada una de ellas? Fundamenta, con argumentos lógicos, tu opinión.

f) Compara la perspectiva existencial sobre el fracaso de Jaspers, con las de Heidegger, Marcel y Sartre. Señala posibles analogías, semejanzas, diferencias, contradicciones entre sus respectivas posturas ontológicas sobre este problema.

2.2. Texto de Heidegger

Pero el ser sigue siendo inhallable, casi tanto como la nada, o, en último término, exactamente *como ella. Luego la palabra ser es, en fin, vacía...*

¿Es propio del ser semejante confusión? ¿Y el hecho de que sea tan vacío, de qué depende? ¿De la palabra, o de nosotros, que al ocuparnos y al atrapar al ente nos alejamos del ser? ¿Y esto sólo pasa en nosotros, los actuales, o en nuestros antepasados más próximos o remotos, o también en aquello a que desde el comienzo se apuntaba a través de todo el acontecer histórico occidental, es decir, a un acontecimiento que jamás alcanzarán los ojos de ningún historiador y que, sin embargo, aconteció antes, acontece hoy y acontecerá en el futuro? ¿Cómo sería posible que el hombre, que los pueblos, en sus más grandes maquinaciones, tengan relación con el ente y, sin embargo, se hayan apartado, desde hace mucho tiempo, del ser, sin saberlo? ¿Acaso no fue ése el fundamento más íntimo y poderoso de su decadencia?

Tales son las preguntas que de ningún modo planteamos incidentalmente, y con ánimo de ofrecer una concepción del mundo, puesto que estamos obligados a formularlas por aquella pregunta previa, nacida necesariamente de la cuestión principal: ¿qué pasa con el ser? Interrogación quizá sobria; pero, por cierto, del todo inútil. No obstante, eso, aún otra pregunta, *la pregunta ¿El* ser *es una mera palabra y su significación un vapor, o constituye el destino espiritual de Occidente?*

Esta Europa, en atroz ceguera y siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy bajo la gran tenaza formada entre Rusia, por un lado, y América, por el otro. Rusia y América, metafísicamente vistas, son la misma cosa: la misma furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal. Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan experimentar, simultáneamente, el atentado a un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas

reunidas en asambleas populares, entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? —¿hacia dónde?—, ¿y después qué?

La decadencia espiritual de la tierra ha ido tan lejos que los pueblos están amenazados por perder la última fuerza del espíritu, la que todavía permitía ver y apreciar la decadencia como tal (pensada en relación con el destino del ser). Esta simple consideración no tiene nada que ver con el pesimismo cultural, ni tampoco, como es obvio, con el optimismo. En efecto, el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la sospecha insidiosa contra todo lo creado y libre, ha alcanzado en todo el planeta tales dimensiones que, categorías tan pueriles como las del pesimismo y del optimismo, se convirtieron, desde hace tiempo, en risibles.

(HEIDEGGER: 1959, *Introducción a la metafísica*, p. 73)

Preguntas sobre el texto

a) Expresar esquemáticamente el contenido del texto.

b) ¿Qué diferencia hay, para Heidegger, entre *ser* y *ente*?

c) El contenido del texto, ¿refleja el pensar general del existencialismo o es peculiar de Heidegger? Razona la respuesta.

d) ¿Por qué afirma Heidegger que Rusia y América son, desde una perspectiva metafísica, la misma cosa? ¿Estás tú de acuerdo con esta opinión? Razona la respuesta.

e) ¿Cuál es, según el autor del texto, la causa de la decadencia espiritual de la tierra? ¿Y las consecuencias que de ella se derivan? ¿Qué opinas al respecto?

f) ¿Qué relación hay, según Heidegger, entre el *ser* y la *nada*? Compara su punto de vista con el de Jean-Paul Sartre. Establece posibles semejanzas o diferencias entre ambos respecto a esta cuestión.

Glosario

Agnosticismo: Doctrina filosófica que niega la posibilidad del conocimiento de las realidades espirituales o metafísicas.

Agustín, San: Padre de la Iglesia, nacido en Tagaste, en el año 354 y muerto en Hipona en el 430. Hijo de Santa Mónica, escribió muchas obras de filosofía con el propósito de conciliar el pensamiento de Platón con el dogma cristiano.

Antropología: Ciencia que comprende, en su sentido más amplio, todos los conocimiento relativos al hombre y a la humanidad en general. La *antropología filosófica* es la rama de la filosofía que se ocupa del estudio de la naturaleza del hombre, tratando de determinar su esencia específica.

Aristóteles: Eminente filósofo griego y uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos. Vivió en el siglo IV a. C.; fue discípulo de Platón y tutor de Alejandro Magno.

Axiología: Parte de la filosofía que estudia la problemática de los valores. Se le da también el nombre de teoría de los valores.

Bergson, Henri: Filósofo y escritor francés contemporáneo (1859-1941). Fue profesor de Filosofía en la Escuela Normal Superior de París y, más tarde, en el Collège de France. Su obra escrita le valió, en 1928, el premio Nobel de Literatura.

Bernardo, San: Monje franciscano francés (Fontaine, 1091-Claraval, 1153). Reformador de la Orden del Císter y de fe de los dogmas de la Iglesia. Opuesto al racionalismo, desarrolló la contemplación mística.

Blondel, Maurice: Filósofo francés contemporáneo (1861-1949). Presenta la acción no como una voluntad ciega, sino como una parte del conocimiento, visto como factor activo en el dinamismo de la vida espiritual. Lo que Blondel encuentra en el interior de la voluntad es una exigencia de infinito y de absoluto, signo inequívoco de la trascendencia.

Cornu, Auguste: Filósofo francés contemporáneo de orientación marxista. Ejerció como profesor en la Universidad Humboldt de Berlín.

Descartes, René: Filósofo y matemático francés (1596-1650). Es el principal representante del racionalismo filosófico. Su pensamiento toma como punto de partida la *duda metódica* que aplica a toda clase de conocimientos con objeto de llegar a una verdad indubitable. La primera certeza evidente se le presenta con la existencia de su pensamiento, que expresó bajo la forma de: *Cogito, ergo sum* (pienso, luego existo).

Determinismo: Doctrina filosófica que niega la libertad humana, al considerar que todos los actos humanos están sometidos a leyes rigurosas.

Epistemología: Disciplina filosófica que estudia los fundamentos, métodos y lenguaje del conocimiento científico.

Escolástica: Sistema teológico-filosófico surgido en la Edad Media. Se caracteriza por la coordinación entre teología cristiana y filosofía. Sus más insignes representantes fueron San Anselmo, San Alberto Magno y Santo Tomás.

Estética: Rama de la filosofía que tiene por objeto el estudio de la belleza.

Estoicismo: Escuela filosófica fundada por Zenón, así llamada porque se reunía en el pórtico de Atenas llamado *Estoá*. La ética estoica predica el desapego frente a las pasiones, la resignación ante el Destino y una vida virtuosa conforme a la naturaleza.

Fenoménico: Perteneciente o relativo al fenómeno, vocablo filosófico con que se indica lo que aparece y es observable por medio de los sentidos.

Fichte: Filósofo alemán (1762-1814). Fue profesor de Filosofía en Jena y en Berlín. Partió de la filosofía kantiana para establecer un sistema idealista que fue seguido, posteriormente, con variantes importantes, por Schelling y Hegel.

Filosofía analítica: Amplio movimiento filosófico contemporáneo de carácter antimetafísico que abarca muy diversas tendencias: positivismo lógico, empirismo lógico, Escuela analítica de Cambridge, Grupo de Oxford, etc. Tendencias todas partidarias de un pensar crítico y analítico, con el que desenmascarar las falacias lingüísticas inherentes a la metafísica.

Fink, Eugen: Filósofo contemporáneo, profesor de la Universidad de Friburgo (Alemania), especialista en el pensamiento del filósofo alemán Federico Nietzsche.

Fullat, Octavi: Filósofo español contemporáneo nacido en Alforja (Tarragona) en 1928. Actualmente es profesor numerario de Filosofía en la Universidad de Barcelona; es especialista en Filosofía de la Educación y su prolífica producción filosófica revela una particular orientación personalista.

Garaudy, Roger: Filósofo francés contemporáneo (n. 1913). Ideólogo del Partido Comunista Francés hasta que fue expulsado del mismo por su oposición a la intervención soviética en Checoslovaquia.

Hegel: Filósofo idealista alemán nacido en Stuttgart en 1770 y muerto en Berlín en 1831. Algunas características centrales de su pensamiento se exponen en este libro.

Husserl: Filósofo y matemático nacido en Prossnitz (Moravia) en 1859. Es el creador del método fenomenológico, que posteriormente será utilizado por los filósofos existencialistas. Murió en 1938.

Idealismo: Doctrina que, ante el problema filosófico fundamental —qué son las cosas—, da primacía al espíritu sobre la materia. El idealismo considera que la realidad esencial es de tipo supraespacial, supratemporal, suprasensible e incorpórea. Hay distintas modalidades de idealismos.

Ideología: Conjunto de ideas y conceptos que, dentro de un conjunto, representan una cierta interpretación de la realidad histórico-social. Para el marxismo, las ideologías obedecen a intereses de clases sociales y enmascaran, en mayor o menor medida, la verdad objetiva de los hechos.

Ilustración: Movimiento cultural del siglo XVIII que proclamaba la soberanía de la razón frente a la fe, las supersticiones y la autoridad. El movimiento partió de las transformaciones ideológicas del Renacimiento (siglo XVI) y se vio potenciado por las revoluciones políticas y económicas que se produjeron en Inglaterra en los siglos XVII y XVIII.

Intuición: Conocimiento inmediato de un objeto, lo que implica su visión. También se ha definido la intuición como conocimiento inmediato de una verdad.

Kant, Enmanuel: Importante filósofo alemán del siglo XVIII que, en su profunda obra metafísica, intentó elaborar una síntesis entre el racionalismo y el empirismo. Nació y murió en Köenigsberg (1724-1804).

Lavelle, Louis: Filósofo francés (1883-1951), profesor de la Sorbona y del Colegio de Francia. Su filosofía trató de llevar a cabo una síntesis entre el esencialismo y el existencialismo.

Leibniz, Godofredo: Filósofo alemán (1646-1716), de orientación racionalista. Desarrolló un idealismo espiritualista y dinámico basado en su teoría de las *mónadas*.

Le Senne, René: Profesor de la Sorbona, fue el máximo representante, en Francia, de la denominada *filosofía del espíritu*, que intentó reducir el ser a la conciencia. Nació en 1833 y murió en 1954.

Luckacs, George: Filósofo húngaro (1885-1971), de orientación marxista. Ha llevado a cabo un interesante análisis sociológico, estructural e histórico de la creación y los géneros literarios.

Maine de Biran, François Pierre: Filósofo francés (1766-1824) que desempeñó varios cargos administrativos y políticos. Su doctrina, basada en un análisis introspectivo de la conciencia, se aproxima al vitalismo y adquiere un tono próximo al misticismo.

Maritain, Jacques: Filósofo francés (1872-1973), procuró actualizar el *tomismo*, estudiando desde esta perspectiva los problemas de la ciencia y de la cultura moderna. Su profunda y extensa obra filosófica lo ha convertido en uno de los más augustos representantes del pensamiento neotomista contemporáneo.

Marxismo: Movimiento filosófico basado en el conjunto de interpretaciones teóricas y realizaciones prácticas que se inspiran en el pensamiento de Carlos Marx y lo prolongan.

Materialismo dialéctico: Concepción filosófica creada por Carlos Marx y Federico Engels hacia 1840. Constituye la base del marxismo y se afirma como la única filosofía de validez científica. El término *materialismo* nos indica una visión material de la naturaleza y el *dialéctico* una comprensión dinámica y evolutiva de los procesos de la materia.

Materialismo mecanicista: Concepción filosófica que sólo da validez a la materia y piensa que todos los procesos humanos pueden explicarse mediante leyes rigurosamente deterministas, de causa y efecto.

Neoescolástica: Renovación de los estudios escolásticos en el siglo XIX y XX. Se escinde en varias direcciones, pero la más importante y renovadora es la *neotomista*.

Nietzsche, Federico: Filósofo alemán (1844-1900), predica una transmutación general de los valores y la muerte de Dios. Es el principal representante del pensamiento *vitalista*.

Ortega y Gasset, José: Filósofo español (Madrid, 1883-1955). Profesor de Metafísica en la Universidad de Madrid. Educado en la tradición del *neokantismo*, lo abandonó en sus últimos años al afirmar su propia filosofía: el *raciovitalismo y el perspectivismo*.

Panlogismo: Doctrina filosófica según la cual la realidad está completamente penetrada por el Logos y, por tanto, es absolutamente inteligible. Todo lo real es racional.

Paradigma: Modelo ejemplar.

Pascal, Blas: Filósofo francés (1623-1662). Además de filósofo, fue un importante matemático. Su obra filosófica, los *Pensamientos*, muestra un claro influjo de las doctrinas jansenistas.

Personalismo: Doctrina filosófica que considera a la persona humana como el valor de realidad suprema. *Emmanuel Mounier*, filósofo cristiano, dio un gran empuje y actualidad a esta doctrina, introduciendo en ella elementos inherentes al marxismo, al existencialismo y al cristianismo dentro de una muy particular síntesis.

Platón: Filósofo griego (Atenas, 428-348 a. C.), discípulo de Sócrates. Defiende la llamada *teoría de las ideas*, las cuales son formas puras que preexisten a todos los seres del mundo sensible y son sus modelos. El alma humana es eterna y antes de encarnarse en el cuerpo humano vivía en el *mundo de las ideas*.

Positivismo: Doctrina según la cual la forma de conocimiento suprema es la simple descripción de los fenómenos considerados como sensibles. El término se empleó por primera vez para definir la doctrina de *A. Comte*.

Positivismo lógico: También denominado *neopositivismo* o *empirismo lógico*, es un movimiento de nuestro siglo cuyo núcleo originario fue el llamado *Círculo de Viena*, que se caracterizaba por su tendencia antimetafísica, empirista y orientada hacia la lógica simbólica y el análisis lógico del lenguaje.

Psicoanálisis: Método ideado por *Sigmund Freud*. Consiste en curar a los enfermos psíquicos volviéndoles conscientes de algún deseo escondido o inconsciente, a menudo de origen libidinoso.

Racionalismo: Filosofía según la cual la razón puede llegar a la verdad, independientemente de la experiencia. Se opone al empirismo y tiene como principales representantes a *Descartes, Espinoza* y *Leibniz*.

Realismo: Filosofía que concede al mundo exterior una existencia independiente del sujeto que le conoce. Se opone al *idealismo*.

Relativismo moral: Doctrina que niega la existencia de valores objetivos, absolutos y universales. En consecuencia, todo debe valorarse con referencia a cada hombre, pueblo o sociedad.

Santo Tomás de Aquino: Filósofo italiano (1227-1274) gran conocedor de Aristóteles, que concilió la fe y la razón, los dogmas del cristianismo y la filosofía aristotélica. Su pensamiento (tomismo) ha sido considerado por algunos como la filosofía oficial de la Iglesia católica.

Sciacca, Michele Federico: Filósofo e historiador italiano contemporáneo, especialista en temas agustinianos.

Scheler, Max: Filósofo alemán (1874-1928). Fue profesor en diversas ciudades alemanas. Su pensamiento, de orientación fenomenológica, se dirigió hacia la creación de una teoría de los valores.

Schelling, F. W. J.: Filósofo alemán (1775-1854), discípulo de Fichte, uno de los principales propulsores del idealismo romántico.

Sócrates: Filósofo ateniense (470-399 a. C.). Nunca hizo una elaboración sistemática de sus principios (de contenido esencialmente ético), sino que los fue exponiendo informalmente en charlas y conversaciones con sus discípulos. Su pensamiento ético fue sistematizado, con admirable profundidad, por su discípulo *Platón*.

Teísta: Creencia en un Dios creador del Universo, esencialmente personal y providente, el cual es conocido, en cierta medida, a través de la Revelación y de la razón ayudada por la gracia.

Tertuliano: Apologista cristiano y jurista en Roma (155-222 d. C.). Sostuvo la oposición entre razón y fe, y defendió la sumisión de la primera a la segunda.

Zubiri, Javier: Filósofo español (1898-1983). Nació en San Sebastián y fue profesor de la Universidad de Madrid hasta el año 1936.

Bibliografía

1. Sobre el existencialismo en general

ABBAGNANO, N. (1975): *Introducción al existencialismo*, México, F.C.E.
ALLEN, E. L. (1953): *Existentialism from within*, Londres.
BEAUVOIR, SIMONE DE (1961): *La force de l'âge*, París, Gallimard.
DELFGAAUW, B. (1967): *Qué es el existencialismo*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
FERRATER MORA, J. (1973): *La filosofía actual*, Madrid, Alianza Editorial.
FOULQUIE, P. (1973): *El existencialismo*, Barcelona, Oikos-Tau.
FRANK, V. (1950): *Psicoanálisis y existencialismo*, México, F.C.E.
GABRIEL, LEO (1973): *Filosofía de la existencia*, Madrid, B.A.C.
GARAUDY, R. (1964): *Perspectivas del hombre*, Buenos Aires, Platino.
GREEN (1952): *El sentimiento trágico de la existencia (existencia y existencialistas)*, Madrid, Aguilar.
JOLIVET, R. (1953): *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos.
LENZ, J. (1955): *El moderno existencialismo alemán y francés*, Madrid, Gredos.
LUKACS, G. (1961): *¿Existencialisme ou marxisme?*, París, Nagel.
MOUNIER, E. (1962): *Introducción aux existentialismes*, París, Gallimard. *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba.

[1] Esta bibliografía complementa la ya dada en los apartados correspondientes a los filósofos Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Jaspers y Marcel, a la cual remitimos.

NIETZSCHE, F. (1973): *La voluntad de poder*, Barcelona, Península.
ROUBICZEK, P. (1966): *El existencialismo*, Barcelona, Lábor.
TROISFONTAINES, R. (1950): *El existencialismo y el pensamiento cristiano*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
URMSON, J. O. (1979): *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*, Madrid, Cátedra.
WAHL, J. (1956): *Las filosofías de la existencia*, Barcelona, Vergara

2. Sobre Kierkegaard

COLLADO, J. A. (1962): *Kierkegaard y Unamu[illegible]*, [illegible]adrid, Gredos.
GRIMAULT, M. (1962): *Kierkegaard*, E. de S[illegible].
GUSDORF, G. (1963): *Kierkegaard*, Seghers.
JOLIVET, R. (1946): *Introdution à Kierkegaard*, [illegible].
GRIMAULT, M. (1965): *La mélancolie de Kierkegaa[illegible]*, [illegible]ubier-Montaigne.
WAHL, J. (1956): *Kierkegaard*, Buenos Aires, Losange.

3. Sobre Heidegger

ALLEMAN, B. (1965): *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires, C.G.F.E.
CEREZO, P. (1963): *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid, F.U.E.
COTTEN, J. P. (1974): *Heidegger*, Seuil.
DERISI, O. (1968): *El último Heidegger*, Buenos Aires, Eudeba.
LOWITH, K. (1956): *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid, Rialp.
OLASAGASTI, M. (1967): *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente.
SACRISTÁN, M. (1959): *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, CSIC.

4. Sobre Jaspers

DUFRENNE, M., y RICOEUR, P. (1948): *Karl Jaspers et la philosophie de l'Existence*, Seuil.
FLORES, C. (1970): *Jaspers, una metafísica de la apertura*, El Escorial.
KREMER-MARIETTI, A. (1977): *Jaspers*, Madrid, EDAF.
REMOLIDA, G. (1972): *Karl Jaspers, en el diálogo de la fe*, Madrid, Gredos.
TONQUEDEC, J. (1954): *L'existence d'après Karl Jaspers*, Beauchesne et ses fils.

5. Sobre Marcel

ADURIZ, J. (1949): *Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
ARRIEN, J. B. (1957): *El yo y su proyección filosófica en la filosofía de Gabriel Marcel*, Quito, Universidad Católica del Ecuador.
CORTE, M. DE (1938): *La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, P. Téqui.
DAVY, M. M. (1959): *Un philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, París, Flammarion.
RICOEUR, P. (1947): *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, París, Ed. du Temps présents.
PRINI, P. (1963): *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, Barcelona, Luis Miracle.

6. Sobre Sartre

AUDRY, C. (1966): *J. P. Sartre et la réalité humaine*, Seghers.
BEAUVOIR, S. (1961): *J. P. Sartre versus Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Ed. Siglo XX.
CHIODI, P. (1969): *Sartre y el marxismo*, Barcelona, Oikos-Tau.
FABRO, C. (1965): La existencia como exclusión del Absoluto en Sartre, en *Historia de la filosofía*, II, Madrid.
JEANSON, F.: *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Buenos Aires, Siglo XX.
MURDOCH, I. (1957): *Sartre*, Buenos Aires, Sur.
THODY, P. (1966): *Jean Paul Sartre*, Barcelona, Seix Barral.